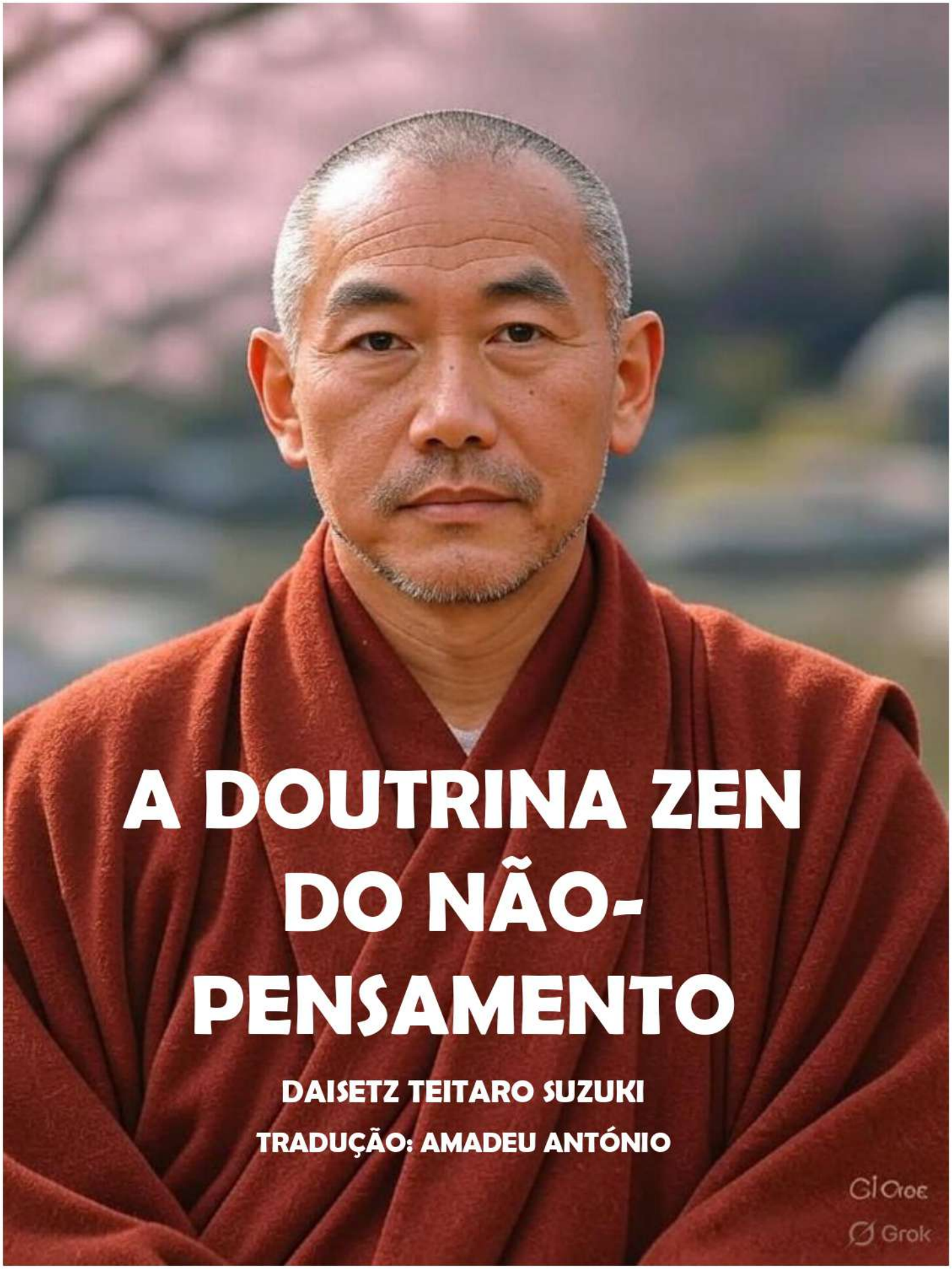
A DOUTRINA ZEN DO NÃO-PENSAMENTO
DAISETZ TEITARO SUZUKI
TRADUÇÃO: AMADEU ANTÓNIO
Grok

A DOUTRINA ZEN DO NÃO-PENSAMENTO

O SIGNIFICADO DO SUTRA DE HUI-NENG (WEI-LANG)

DAISETZ TEITARO SUZUKI, D.LITT.

Professor de Filosofia Budista na Universidade Otani, Quioto

Publicado para a Sociedade Budista,

Londres por RIDER AND COMPANY 1949

PREFÁCIO DO EDITOR

DAISETZ TEITARO SUZUKI, D.LITT.,

Professor de Filosofia Budista na Universidade Otani, Quioto, nasceu em 1869. Provavelmente é agora a maior autoridade viva em filosofia budista, e certamente a maior autoridade em Budismo Zen. As suas principais obras em inglês sobre o tema do Budismo contam uma dúzia ou mais, e das suas obras em japonês ainda desconhecidas no Ocidente há pelo menos dezoito. Ele é, além disso, como mostra claramente uma bibliografia cronológica de livros sobre Zen em inglês, o professor pioneiro do assunto fora do Japão, pois exceto pela Religião do Samurai de Kaiten Nukariya (Luzac and Co., 1913), nada se sabia do Zen como uma experiência viva, exceto para os leitores de The Eastern Buddhist (1921-1939), até à publicação de Essays in Zen Buddhism (Volume I) em 1927.

O Dr. Suzuki escreve com autoridade. Não só estudou obras originais em sânscrito, páli, chinês e japonês, mas tem um conhecimento atualizado do pensamento ocidental em alemão e francês, bem como em inglês, que fala e escreve com tanta fluência. Ele é, além disso, mais do que um erudito; é um budista. Embora não seja sacerdote de nenhuma seita budista, é honrado em todos os templos no Japão, pois o seu conhecimento das coisas espirituais, como testemunham todos os que se sentaram aos seus pés, é direto e profundo. Quando fala dos estágios superiores da consciência, fala como um homem que neles habita, e a impressão que causa naqueles que entram nas franjas da sua mente é a de um homem que busca símbolos intelectuais com os quais descrever um estado de consciência que de facto se situa «além do intelecto».

Para aqueles que não podem sentar-se aos pés do Mestre, os seus escritos devem ser um substituto. Todos estes, no entanto, estavam esgotados em Inglaterra em 1940, e todos os stocks restantes no Japão foram destruídos no incêndio que consumiu três quartos de Tóquio em 1945. Quando, portanto, cheguei ao Japão em 1946, combinei com o autor para a Sociedade Budista, Londres — a minha esposa e eu como seus nomeados — começar a publicação das suas Obras Completas, reimprimindo os antigos favoritos, e imprimindo o mais rapidamente

possível traduções das muitas novas obras que o Professor, auto-recluso na sua casa em Quioto, havia escrito durante a guerra. Esta empreitada, no entanto, estava além das capacidades da Sociedade Budista, e por isso assegurámos a assistência de Rider and Co., que, apoiados pelos vastos recursos da Casa de Hutchinson, podem satisfazer as necessidades de uma tarefa tão considerável. Do Zen em si não preciso dizer nada aqui, mas o aumento das vendas de livros sobre o assunto, como The Spirit of Zen de Alan Watts (Murray) e a série de traduções originais das Escrituras Zen Chinesas e outras obras publicadas pela Sociedade Budista, provam que o interesse do Ocidente está a aumentar rapidamente.

O Zen, no entanto, é um assunto extremamente fácil de mal-entender, e por isso é importante que as palavras de um Mestre qualificado estejam prontamente disponíveis. Propõe-se publicar as obras do Dr. Suzuki em grupos de três, cada grupo contendo, se possível, uma das suas obras maiores, uma obra menor, e uma obra ainda não publicada em inglês. Os primeiros três escolhidos são o primeiro volume dos seus Essays in Zen Buddhism, a sua valiosa Introduction to Buddhism, com uma tradução por Miss Constance Rolfe do longo Prefácio do Dr. C. G. Jung à edição alemã, e uma nova obra que o autor me entregou no Japão como um quarto volume dos seus Essays in Zen Buddhism.

Eu apontei, no entanto, que isto era de facto um Comentário ao Sutra de Hui-neng (Wei-lang), o 6.º Patriarca, e seria melhor publicado como tal. A isso ele concordou, e por isso aparece sob o título de The Zen Doctrine of No-Mind, The Significance of the Sutra of Hui-neng (Wei Lang). O Sutra em si é publicado para a Sociedade Budista por Luzac and Co. como The Sutra of Wei Lang. O segundo grupo provavelmente incluirá o segundo volume de Essays in Zen Buddhism, outra das obras menores, como The Manual of Zen Buddhism, e uma obra completamente nova que se propõe chamar Living by Zen. A escolha para grupos posteriores será influenciada pela demanda popular. Christmas Humphreys Presidente da Sociedade Budista, Londres 1949.

A DOUTRINA ZEN DO NÃO-PENSAMENTO

HÁ DOIS nomes significativos na história inicial do Budismo Zen na China. Um deles é naturalmente Bodhi-Dharma^ como o fundador do Zen, e o outro é Hui-neng (Wei-lang no dialeto do Sul, Yeno em japonês, 638-713), que determinou o curso do pensamento Zen como originado por Bodhi-Dharma. Sem Hui-neng e os seus discípulos imediatos, o Zen poderia nunca ter-se desenvolvido como o fez no período inicial da dinastia T'ang da história chinesa. No século VIII d.C., a obra de Hui-neng, conhecida como os Sermões da Plataforma do Sexto Patriarca (Lu-tso T‘an-ching, ou Rokuso Dangyo em japonês), ocupava assim uma posição muito importante no Zen, e as vicissitudes do destino que sofreu são notáveis.

Foi através desta obra que o cargo de Bodhi-Dharma como o primeiro proclamador do pensamento Zen na China veio a ser devidamente definido. Foi também através desta obra que o esboço do pensamento Zen foi delineado para os seus seguidores como o padrão para a sua disciplina espiritual. Por Hui-neng, os iogues Zen modernos estão ligados a Bodhi-Dharma, e dele podemos datar o

nascimento do Zen chinês como distinto da sua forma indiana. Quando declaramos o T'an-ching como uma obra de grande consequência, é neste duplo sentido. As raízes do seu pensamento estendem-se através de Bodhi-Dharma até à iluminação do próprio Buda, enquanto os seus ramos se espalham por todo o Extremo Oriente, onde o Zen encontrou o seu solo mais frutífero. Passaram mais de mil anos desde que a proclamação de Hui-neng sobre o Zen foi feita pela primeira vez, e embora desde então tenha passado por várias etapas de desenvolvimento, o seu espírito essencial permanece o do T'an-ching.

Por tal razão, se queremos seguir a história do pensamento Zen, devemos estudar a obra de Hui-neng, o Sexto Patriarca, na sua relação dual, por um lado com Bodhi-Dharma e os seus sucessores, Hui-Ke, Seng-Tsan, Tao-hsin e Hung-jen, e por outro com o próprio Hui-neng e os seus discípulos pessoais e contemporâneos. Que o T'an-ching era considerado pelos seguidores de Hui-neng como contendo o ensino essencial do Mestre, e foi transmitido entre os seus discípulos como um legado espiritual cujo possuidor sozinho poderia ser considerado como um membro da Escola ortodoxa de Hui-neng, é mostrado pela seguinte passagem no T'an-ching: «O grande Mestre ficou em Ts'ao-chi San, e a sua influência espiritual espalhou-se por mais de quarenta anos pelas duas províncias vizinhas de Shao e Kuang. Os seus discípulos, incluindo monges e leigos, contavam mais de três ou mesmo cinco mil, na verdade mais do que se poderia contar.

Quanto à essência do seu ensino, o T'an-ching é transmitido como um penhor autoritativo, e aqueles que não o têm são considerados como não tendo comissão [isto é, como não tendo compreendido plenamente o ensino de Hui-neng]. Quando uma comissão ocorre de Mestre para discípulo, o lugar, data e nome devem ser especificados. Quando não há entrega do T'an-ching, ninguém pode reivindicar ser um discípulo da Escola do Sul. Aqueles que não têm o T'an-ching confiado aos seus cuidados não têm compreensão essencial da doutrina do 'despertar súbito', mesmo que a preguem. Pois certamente estarão mais cedo ou mais tarde envolvidos numa disputa, e aqueles que têm o Dharma devem dedicar-se apenas à sua prática.

As disputas surgem do desejo de conquista, e estas não estão de acordo com o Caminho.» (A edição Suzuki e Koda do MS. de Tun-huang, par. 38.) Passagens de import similar, embora não tão explícitas, também ocorrem no primeiro parágrafo do T'ang-ching, como no 47.° e 57.°. Estas repetições são suficientes para provar que esta obra, como contendo o cerne dos Sermões dados por Hui-neng, era altamente valorizada pelos seus discípulos, e o MS. de Tun-huang (par. 55) e a edição Koshoji (par. 56) registam os nomes das pessoas através das quais os Sermões foram transmitidos. A edição popular, que geralmente se baseia na edição Yuan do século XIII, não contém as passagens relativas à transmissão, e a razão para a omissão será discutida mais adiante.

Não há dúvida de que os Sermões de Hui-neng criaram uma grande sensação entre os budistas do seu tempo, talvez porque nenhum mestre budista antes dele tivesse feito um apelo tão direto às massas. O estudo do Budismo até então tinha sido mais ou menos restrito às classes eruditas, e quaisquer discursos dados pelos

mestres eram baseados nos textos ortodoxos. Eram discussões eruditas na natureza de um comentário que exigiam muita erudição e inteleção analítica. Não refletiam necessariamente factos da vida religiosa pessoal e da experiência, mas lidavam principalmente com conceitos e diagramas. Os Sermões de Hui-neng, por outro lado, expressavam as suas próprias intuições espirituais, e eram consequentemente cheios de vitalidade, enquanto a linguagem usada era fresca e original.

Esta foi pelo menos uma razão para a forma sem precedentes como foram recebidos pelo público, bem como pelos eruditos profissionais. Esta foi também a razão pela qual Hui-neng foi feito, no início do T'an-ching, para narrar a sua própria história com grande extensão, pois se ele fosse apenas um monge-erudito comum pertencente à hierarquia budista do seu tempo, não haveria necessidade para ele, ou melhor, para os seus seguidores imediatos, se explicarem. Que os seguidores fizessem tanto da iletracia do seu Mestre tinha sem dúvida muito a ver com a singularidade do seu caráter e carreira.

A história da sua vida, que abre o T'an-ching, é contada na forma de uma autobiografia, mas é mais provável que seja o trabalho do compilador ou compiladores da obra em si. Certamente a passagem em que Hui-neng é retratado em contraste tão alto e gritante com Shen-hsiu, que veio a ser considerado o seu rival, não pode vir da boca do próprio Hui-neng. A rivalidade entre os dois homens desenvolveu-se após a morte do seu mestre comum, Hung-jen; isto é, apenas quando cada um começou a propagar o ensino Zen de acordo com a luz da sua própria realização. É até incerto se os dois homens estiveram sob o seu mestre comum ao mesmo tempo. Shen-hsiu tinha mais de cem anos quando morreu em 706, e nessa altura Hui-neng tinha apenas 69. Havia assim pelo menos trinta anos de diferença entre eles, e de acordo com

A Vida de Hui-neng, trazida para o Japão por Saicho em 803, Hui-neng tinha 34 anos quando veio para Hung-jen para estudar sob ele. Se Shen-hsiu ainda estivesse com o mestre, devia ter entre 64 e 70 anos, e diz-se que Shen-hsiu ficou com Hung-jen durante seis anos, e novamente que Hung-jen faleceu pouco depois de Hui-neng o deixar. É apenas possível que o sexto ano de Shen-hsiu com Hung-jen coincidisse com a aparição de Hui-neng no Mosteiro da Ameixeira Amarela. Mas se Shen-hsiu estava tão atrás de Hui-neng na sua realização, mesmo após seis anos de estudo e auto-treino, e se o seu mestre morreu pouco depois da partida de Hui-neng da Irmandade, quando poderia Shen-hsiu ter completado o seu curso de disciplina Zen?

De acordo com os documentos relativos a ele, era evidentemente um dos mestres Zen mais realizados sob Hung-jen, e também do seu tempo. A história de Shen-hsiu como relatada no T'an-ching deve portanto ser uma ficção criada pelos seus compiladores após a morte do próprio Hui-neng, pois a rivalidade, assim chamada, entre os dois mestres era realmente a rivalidade entre os seus respetivos seguidores, que a levaram a cabo à custa dos seus respetivos mestres.

Na história que abre o T'an-ching, Hui-neng conta onde nasceu, e quão ignorante era de toda a literatura clássica da China. Ele prossegue então contando como se interessou pelo Budismo ao ouvir a leitura do Sutra Vajracchedika, que ele próprio não sabia ler.

Quando subiu a Huang-mei Shan (a Montanha da Ameixeira Amarela) para estudar Zen sob Hung-jen, o Quinto Patriarca, não era um monge ordenado pertencente à Irmandade, mas um leigo comum, e pediu para ser autorizado a trabalhar no celeiro como um trabalhador ligado à instituição. Enquanto assim ocupado, evidentemente não lhe era permitido misturar-se com os monges, e nada sabia sobre as coisas que se passavam em outras partes do mosteiro.

Há, no entanto, pelo menos uma declaração no T'an-ching e na biografia de Hui-neng que aponta para entrevistas ocasionais entre Hui-neng e o seu mestre, Hung-jen. Quando Hung-jen anunciou que qualquer um dos seus discípulos que pudesse compor uma gatha satisfatória expressando as suas visões sobre o Zen o sucederia como Sexto Patriarca, Hui-neng não foi informado sobre isso; ele era para todos os efeitos um mero trabalhador ligado ao mosteiro. Mas Hung-jen devia ter algum conhecimento da realização espiritual de Hui-neng, e devia ter esperado que algum dia, de alguma forma, o seu anúncio lhe chegasse.

Hui-neng nem sequer conseguia escrever a sua própria composição, e teve de pedir a alguém para a escrever por ele. Há referências frequentes no T'an-ching à sua incapacidade de ler os Sutras, embora compreendesse o significado quando lhe eram lidos. A rivalidade entre Hui-neng e Shen-hsiu, fortemente mas unilateralmente destacada em todos os registos agora disponíveis (exceto na biografia de Saicho acima mencionada, que não faz referência a Shen-hsiu), foi sem dúvida enfatizada pelos discípulos imediatos de Hui-neng, que, no entanto, provaram ser os vencedores na luta.

A principal razão para isso foi que o Zen «do Sul» de Hui-neng estava mais de acordo com o espírito do Budismo Maha-yana, e com a psicologia chinesa, do que a Escola «do Norte» de Shen-hsiu. A erudição tende sempre à abstração e ao conceptualismo, obscurecendo a luz da intuição, que é principalmente necessária na vida religiosa. Shen-hsiu, apesar dos registos feitos dele pelos seguidores de Hui-neng, era certamente digno de carregar a veste e a tigela do seu mestre, mas a sua apresentação do Budismo naturalmente requeria uma metodologia muito mais elaborada e erudita do que a de Hui-neng, e o espírito do Zen abomina todas as formas de intelectualismo.

A alegada iletracia de Hui-neng traz mais ousadamente à tona a verdade e a força das suas intuições budistas, e destaca de forma gritante o conceptualismo do ensino de Shen-hsiu. E é um facto bem estabelecido que a mente chinesa prefere lidar com realidades concretas e experiências reais. Como o primeiro grande expoente nativo do Zen, Hui-neng cumpriu exatamente uma necessidade.

Mas era ele tão iletrado? Verdade, não era um erudito culto, mas não o penso tão iletrado como é retratado no T'an-ching. Para acentuar o contraste entre ele e Shen-hsiu, era mais dramático retratá-lo como incapaz de compreender a literatura, tal como Cristo quando discutia com os eruditos, os escribas de cabelos grisalhos cujo discurso não tinha autoridade. No entanto, é um facto que o génio religioso não precisa tanto de ajuda do conhecimento e da inteleção como da riqueza da vida interior.

O T'an-ching contém alusões a vários Sutras, mostrando que o autor não era de todo um ignorante, mas embora, sendo um budista, recorresse naturalmente à terminologia budista, está inteiramente livre de pedantismo escolástico. Comparado com outros professores budistas da sua época, é direto, e vai ao coração do seu ensino sem circunlóquios. Esta simplicidade deve ter impressionado grandemente a sua audiência, especialmente aqueles que eram espiritualmente inclinados e ainda assim dotados de um certo tipo de intelectualidade. Foram eles que tomaram notas dos seus Sermões, e os guardaram como documentos preciosos contendo intuições religiosas profundas.

A ideia original de Hui-neng era, claro, eliminar o verbalismo e a literatura, porque a Mente só pode ser compreendida pela mente diretamente e sem um meio. Mas a natureza humana é em todo o lado a mesma, e mesmo os seguidores do Zen têm as suas fraquezas, uma das quais é terem dado demasiada importância aos restos documentais do Mestre. O T'an-ching veio assim a ser considerado como o símbolo da verdade em que o Zen está seguramente embutido, e pode dizer-se que onde o T'an-ching é valorizado demasiado alto, aí o espírito do Zen começa a declinar. É talvez por isso que o livro deixou de ser transmitido de Mestre para discípulo como uma espécie de insígnia certificando a realização da verdade do Zen pelo último. E é talvez por esta razão que as passagens acima citadas relativas à transmissão foram eliminadas da edição corrente do T'an-ching, que a partir daí veio a ser vista simplesmente como uma obra ensinando a doutrina do Zen como propagada por Hui-neng.

Seja qual for a razão, o significado da aparição de Hui-neng na história inicial do Budismo Zen foi altamente significativo, e o T'an-ching merece ser considerado uma obra monumental, por ter determinado o curso do pensamento budista na China por muitos séculos vindouros.

Antes de prosseguirmos para expor as visões de Hui-neng sobre o Budismo, apresentemos as de Shen-hsiu, que são sempre apresentadas em contraste com as primeiras porque a rivalidade entre os dois líderes ajudou a definir a natureza do Zen mais claramente do que antes. Hung-jen era um grande Mestre Zen, e tinha muitos seguidores capazes, mais de uma dúzia dos cujos nomes são preservados na história. Mas Hui-neng e Shen-hsiu destacavam-se muito acima do resto, e foi sob eles que o Zen veio a ser dividido em duas Escolas, a do Sul e a do Norte. Quando sabemos, portanto, o que era ensinado por Shen-hsiu, o líder da Escola do Norte,

será mais fácil compreender Hui-neng, com quem estamos aqui principalmente preocupados.

Infelizmente, no entanto, não estamos na posse de muito do ensino de Shen-hsiu, pois o facto de esta Escola não ter prosperado contra a sua competidora levou ao desaparecimento da sua literatura. O que sabemos dela vem de duas fontes: primeiro, os documentos pertencentes à Escola do Sul, como o T'an-ching e os escritos de Tsung-mi, e segundo, dois MSS. de Tun-huang que encontrei na Bibliothèque Nationale em Paris. Um destes dois escritos da Escola do Norte está incompleto e o outro é imperfeito no significado, e Shen-hsiu não escreveu nenhum deles pessoalmente. Como no T'an-ching, o MS. é uma espécie de notas tomadas pelos seus discípulos das palestras do Mestre.

O MS. é intitulado «O Ensino dos Cinco Meios pela Escola do Norte». Aqui a palavra «meios» ou método, upaya em sânscrito, não é aparentemente usada em qualquer sentido especial, e os cinco meios são cinco cabeças de referência aos Sutras Maha-yana quanto ao ensino na Escola do Norte. Este ensino é (1) a Iluminação Búdica é iluminação, e a iluminação consiste em não despertar a mente. (2) Quando a mente é mantida imóvel, os sentidos são acalmados, e neste estado o portão do supremo conhecimento abre-se. (3) Esta abertura do supremo conhecimento leva a uma emancipação mística da mente e do corpo. Isto, no entanto, não significa o quietismo absoluto do Nirvana dos Hinayanistas, pois o supremo conhecimento atingido pelos Bodhisattvas envolve atividade não ligada dos sentidos. (4) Esta atividade não ligada significa estar livre do dualismo da mente e do corpo, no qual o verdadeiro caráter das coisas é apreendido. (5) Finalmente, há o caminho da Unicidade, levando a um mundo de Talidade que não conhece obstruções, nem diferenças. Isto é a Iluminação.

É interessante comparar isto com o comentário de Tsung-mi da Escola do Sul. Como ele escreve no seu Diagrama da Sucessão Patriarcal do Ensino: «A Escola do Norte ensina que todos os seres são originalmente dotados de Iluminação, tal como é a natureza de um espelho iluminar. Quando as paixões velam o espelho, ele é invisível, como se estivesse obscurecido com poeira. Se, de acordo com as instruções do Mestre, os pensamentos erróneos forem subjugados e aniquilados, eles cessam de surgir. Então a mente é iluminada quanto à sua própria natureza, deixando nada desconhecido. É como escovar o espelho. Quando não há mais poeira, o espelho brilha, deixando nada não iluminado.» Portanto Shen-hsiu, o grande Mestre e líder desta Escola, escreve, na sua gatha apresentada ao Quinto Patriarca:

Este corpo é a árvore Bodhi.
A mente é como um espelho brilhante;
Tem cuidado em mantê-lo sempre limpo
E não deixes que a poeira se acumule sobre ele.

Mais adiante, Tsung-mi ilustra a posição de Shen-hsiu por meio de uma bola de cristal. A mente, diz ele, é como uma bola de cristal sem cor própria. É pura e perfeita tal como é. Mas assim que confronta o mundo exterior, assume todas as cores e formas de diferenciação. Esta diferenciação está no mundo exterior, e a mente, deixada a si própria, não mostra mudança de qualquer caráter. Agora suponha que a bola seja colocada contra algo completamente contrário a si mesma, e assim se torne uma bola de cor escura. Por mais pura que possa ter sido antes, é agora uma bola de cor escura, e esta cor é vista como pertencente desde o início à natureza da bola.

Quando mostrada assim a pessoas ignorantes, elas concluirão imediatamente que a bola é suja, e não serão facilmente convencidas da sua pureza essencial. Mesmo aqueles que a conheceram quando pura pronunciarão agora que está suja ao vê-la assim, e esforçar-se-ão por poli-la, para permitir que recupere o que perdeu. Estes polidores, de acordo com Tsung-mi, são seguidores da Escola do Norte, imaginando que a bola de cristal na sua pureza deve ser descoberta sob o estado escurecido em que a encontraram.

Esta atitude de limpar a poeira de Shen-hsiu e dos seus seguidores leva inevitavelmente ao método quietista de meditação, e foi de facto o método que recomendaram. Ensinavam a entrada num Samadhi por meio de concentração, e a purificação da mente fazendo-a residir num pensamento único. Ensinavam que pelo despertar de pensamentos um mundo objetivo era iluminado, e que quando eles eram dobrados um mundo interior era percebido.

Shen-hsiu, como outros mestres Zen, reconhece que a Mente existe, e que esta deve ser procurada dentro da própria mente individual, que é dotada de todas as virtudes búdicas. Que este facto não seja realizado deve-se ao nosso hábito de correr atrás de objetos exteriores que escurecem a luz da mente interior. Em vez de fugir do próprio pai, aconselha Shen-hsiu, deve-se olhar para dentro pela prática da tranquilização. Isto é muito bom até onde vai, mas Shen-hsiu carece de penetração metafísica, e o seu método sofre desta deficiência. É o que é geralmente designado como «artificial» ou «fazer algo» (yu-tso) e não como «não fazer nada» (wu-tso), ou como «ser em si mesmo» (tzu-hsing).

O seguinte registo no T'an-ching será iluminador quando visto à luz da declaração acima.

«Shen-hsiu, observando pessoas fazendo comentários sobre o método direto e rápido de Hui-neng de apontar para a verdade, chamou um dos seus próprios discípulos chamado Chih-ch'eng, e disse: 'Tens uma mente muito inteligente, cheia de sabedoria. Vai por mim a Ts'ao-chi Shan, e quando chegares a Hui-neng, presta-lhe respeito e apenas ouve-o. Não o deixes saber que vieste de mim. Assim que compreendas o significado do que ouves, guarda-o na mente e volta para mim, e conta-me tudo sobre ele. Então verei se o seu entendimento é o rápido, ou o meu.'

«Obedecendo às ordens do seu mestre com um coração alegre, Chih-ch'eng chegou a Ts'ao-ch'i Shan após cerca de meia jornada de mês. Prestou o devido respeito a Hui-neng, e ouviu-o sem o deixar saber de onde vinha. Enquanto ouvia, a mente de Chih-ch'eng apreendeu imediatamente o propósito do ensino de Hui-neng. Ele soube o que a sua Mente original é. Levantou-se e fez reverências, dizendo: 'Venho do mosteiro Yu-ch'uan, mas sob o meu Mestre, Hsiu, não consegui chegar à realização. Agora, ouvindo o teu Sermão, cheguei imediatamente ao conhecimento da Mente original. Sê misericordioso, ó Mestre, e ensina-me mais sobre isso.'

«Hui-neng, o grande Mestre, disse: 'Se vens dali, és um espião.'

«Chih-ch'eng disse: 'Quando não me declarei, era (um espião); mas após a minha declaração não sou.'

«O Sexto Patriarca disse: 'Assim é também com a declaração de que as paixões (klesa) não são outras senão a iluminação (bodhi).'»

«O grande Mestre disse a Chih-ch'eng: 'Ouvi dizer que o teu Mestre apenas instrui as pessoas na tripla disciplina de Preceitos (sila), Meditação (dhyana), e Conhecimento Transcendental (prajna). Diz-me como o teu Mestre faz isso.'

«Chih-ch'eng disse: 'O Mestre, Hsiu, ensina os Preceitos, Meditação e Conhecimento desta forma: Não fazer o mal é o preceito; fazer todo o bem é o conhecimento; purificar a própria mente é a meditação. Esta é a sua visão da tripla disciplina, e o seu ensino está de acordo com isso. Qual é a tua visão, ó Mestre?'

«Hui-neng respondeu: 'Esta é uma visão maravilhosa, mas a minha é diferente.'

«Chih-ch'eng perguntou: 'Como diferente?'

«Hui-neng respondeu: 'Há uma visão lenta, e há uma visão rápida.'

«Chih-ch'eng suplicou ao Mestre para explicar a sua visão do Preceito, Meditação e Conhecimento.

«O grande Mestre disse: 'Ouve o meu ensino, então. De acordo com a minha visão, a Mente tal como é em si mesma está livre de males — este é o Preceito do Ser-próprio. A Mente tal como é em si mesma está livre de perturbações — esta é a Meditação do Ser-próprio. A Mente tal como é em si mesma está livre de tolices — este é o Conhecimento do Ser-próprio.'

«Hui-neng, o grande Mestre, continuou: 'A Tripla Disciplina como ensinada pelo teu Mestre destina-se a pessoas de dotes inferiores, enquanto o meu ensino da Tripla Disciplina é para pessoas superiores. Quando o Ser-próprio é compreendido, não há mais uso em estabelecer a Tripla Disciplina.'

«Chih-ch'eng disse: 'Por favor, diz-me sobre o significado deste "não há mais uso".'

«O grande Mestre disse: '[A Mente como] Ser-próprio está livre de males, perturbações e tolices, e cada pensamento é assim de conhecimento transcendental; e dentro do alcance desta luz iluminadora não há formas a serem reconhecidas como tais. Sendo assim, não há uso em estabelecer qualquer coisa. Alguém desperta para este Ser-próprio abruptamente, e não há realização gradual nele. Esta é a razão para o não-estabelecimento.'

«Chih-ch'eng fez reverências, e nunca deixou Ts'ao-ch'i Shan. Tornou-se um discípulo do grande Mestre e atendeu-o sempre.»

Deste contraste entre Shen-hsiu e Hui-neng podemos compreender por que razão a visão de Shen-hsiu da Tripla Disciplina é designada por Shen-hui, um dos grandes discípulos de Hui-neng, como pertenecente ao tipo de «fazer algo», enquanto a de Hui-neng é o tipo de Ser-próprio que é caracterizado como vazio, sereno e iluminador. Shen-hui dá um terceiro tipo, chamado «não fazer nada», pelo qual a Tripla Disciplina é compreendida desta forma: Quando os pensamentos erróneos não surgem, isto é Preceito; quando os pensamentos erróneos não existem mais, isto é Meditação; e quando a não-existência de pensamentos erróneos é percebida, isto é Conhecimento Transcendental. O tipo «não fazer nada» e o tipo «ser-próprio» são o mesmo; um declara negativamente o que o outro declara positivamente.

Além destes, Shen-hsiu é dito ter expressado as suas visões sobre os seguintes cinco assuntos, dependendo do Despertar da Fé no Maha-yana, o Saddharma-pundarika, o Sutra Vimalakirti, o Shiyaku-kyo, e o Avatamsaka-Sutra. Os cinco assuntos são: (1) o corpo búdico que significa iluminação perfeita expressando-se como o Dharmakaya do Tathagata; (2) o conhecimento intuitivo pertenecente ao Buda, que é mantido completamente maculado pelos seis sentidos; (3) emancipação além de medidas intelectuais, que pertenece ao Bodhisattva; (4) a verdadeira natureza de todas as coisas como permanecendo serena e imperturbada; e (5) a passagem absolutamente desimpedida aberta ao curso da iluminação que é atingida penetrando na verdade da não-diferenciação.

Estas visões mantidas por Shen-hsiu são interessantes o suficiente em si mesmas, mas como não nos concernem aqui não entraremos numa exposição detalhada. Prosseguiremos agora para Hui-neng.

O ENSINAMENTO DISTINTO DE HUI-NENG

O que distingue Hui-neng de forma mais conspícua e característica dos seus predecessores, bem como dos seus contemporâneos, é a sua doutrina de «hon-rai mu-ichi-motsu» (pen-lai wu-i-wu). Esta é uma das linhas declaradas contra a gatha de Shen-hsiu, à qual já se fez referência. Toda a gatha de Hui-neng reza assim:

Não há árvore Bodhi,

Nem suporte de espelho brilhante.

Como tudo é vazio,

Onde pode o pó assentar?

«Desde o início não há uma coisa» — esta foi a primeira proclamação feita por Hui-neng. É uma bomba lançada no acampamento de Shen-hsiu e dos seus predecessores. Por ela, o Zen de Hui-neng veio a ser delineado de forma nítida contra o fundo do tipo de meditação Zen de limpar o pó. Shen-hsiu não estava exatamente errado na sua visão, pois há razão para supor que o próprio professor de Shen-hsiu, Hung-jen, o Quinto Patriarca, que era também o professor de Hui-neng, tinha uma visão semelhante, embora esta não fosse tão explicitamente declarada como a de Shen-hsiu.

Na verdade, o ensino de Hung-jen podia ser interpretado de ambas as formas, na de Shen-hsiu ou na de Hui-neng. Hung-jen era um grande mestre de Zen e dele surgiram muitas personalidades fortes que se tornaram grandes líderes espirituais da época. Deles, Shen-hsiu e Hui-neng eram os mais distinguidos em muitos aspetos, e o acampamento veio a dividir-se entre eles. Shen-hsiu interpretou Hung-jen à sua própria luz, e Hui-neng à sua, e, como já foi explicado, este último, com o passar do tempo, provou ser o vencedor por estar mais de acordo com o pensamento e a psicologia do povo chinês.

Em toda a probabilidade, havia no próprio ensino de Hung-jen algo que tendia para o de Shen-hsiu, pois Hung-jen parece ter instruído os seus alunos a «manterem a guarda sobre a Mente» o tempo todo. Ele, claro, sendo um seguidor de Bodhi-Dharma, acreditava na Mente da qual este universo com todas as suas multiplicidades surge, mas que em si mesma é simples, imaculada e iluminadora como o sol atrás das nuvens. «Manter a guarda sobre esta Mente original» significa mantê-la limpa das névoas obscurecedoras da individualização, para que a sua luz pura possa ser retida intacta e sempre iluminadora. Mas nesta visão, a conceção da Mente e da sua relação com o mundo das multiplicidades não está claramente definida, e há toda a probabilidade de que estes conceitos se confundam.

Se a Mente é originalmente pura e imaculada, por que é necessário limpar o seu pó, que vem do nada? Não é esta limpeza do pó, que é a mesma coisa que «manter a guarda», um processo injustificado por parte do iogue Zen? A limpeza é de facto um artifício completamente desnecessário. Se do Mente surge este mundo, por que não deixar o último surgir como lhe aprouver? Tentar impedir o seu surgimento mantendo a guarda sobre a Mente — não é isto interferir com a mente? A coisa mais lógica e mais natural a fazer em relação à Mente seria deixá-la prosseguir com a sua criação e iluminação.

O ensino de Hung-jen de guardar a Mente pode significar guardar, por parte do iogue, a sua própria mente individual de interferir no caminho da Mente original. Mas ao mesmo tempo há o perigo de o iogue atuar exatamente ao contrário da doutrina de não-interferência. Este é um ponto delicado, e os mestres têm de ser bastante definitivos sobre ele — não só em conceitos, mas nos métodos práticos de treino. O mestre em si pode ter uma ideia bem definida do que deseja realizar na mente do aluno, mas este último com demasiada frequência falha em mover-se em uníssono com o mestre. Por esta razão, os métodos devem variar não só com as pessoas, mas com as épocas. E novamente, por esta razão, as diferenças são mais veementemente afirmadas entre os discípulos do que entre dois mestres que defendem métodos diferentes.

Shen-hsiu estava talvez mais inclinado a ensinar o processo de auto-guarda ou de limpeza do pó do que o processo de deixar estar. Este último, no entanto, tem por sua vez armadilhas profundas nas quais os seus devotos podem cair. Pois é fundamentalmente o resultado da doutrina do vazio ou do nada; isto é, a ideia de que «desde o início não há uma coisa». Quando Hui-neng declarou: «Desde o início não há uma coisa», a nota chave do seu pensamento Zen foi tocada, e por ela reconhecemos a extensão da diferença que há entre ele e os seus predecessores e contemporâneos.

Esta nota chave nunca foi tão claramente tocada antes. Quando os Mestres que o seguiram apontaram para a presença da Mente em cada mente individual e também para a sua pureza absoluta, esta ideia de presença e pureza era entendida de alguma forma como sugerindo a existência de um corpo individual, por mais etéreo e transparente que possa ser concebido. E o resultado era escavar este corpo do monte de materiais obscurecedores. Por outro lado, o conceito de nada (wu-wu) de Hui-neng pode empurrar alguém para um abismo sem fundo, o que sem dúvida criará um sentimento de total desamparo.

A filosofia da Prajnaparamita, que é também a de Hui-neng, geralmente tem este efeito. Para a compreender, um homem requer uma profunda visão religiosa intelectual sobre a verdade da Sunyata. Quando se diz que Hui-neng teve um despertar ao ouvir o Sutra Vajracchedika (Sutra do Diamante), que pertenece ao grupo Prajnaparamita dos textos Mahayana, sabemos imediatamente onde ele tem o seu ponto de apoio.

A ideia dominante que prevalecia até ao tempo de Hui-neng era que a natureza búdica com a qual todos os seres são dotados é completamente pura e imaculada quanto ao seu ser-próprio. O negócio do iogue é, pois, trazer à tona a sua natureza-própria, que é a natureza búdica, na sua pureza original. Mas, como eu disse antes, na prática isto é apto a levar o iogue à conceção de algo separado que retém a sua pureza atrás de toda a escuridão confusa que envolve a sua mente individual. A sua meditação pode acabar por limpar o espelho da consciência no qual ele espera ver a imagem do seu ser-próprio original puro refletida. Isto pode ser chamado meditação estática. Mas refletir serenamente ou contemplar a pureza da Mente tem um efeito suicidário na vida, e Hui-neng protestou veementemente contra este tipo de meditação.

No T'an-ching e em outras obras Zen depois dele, encontramos frequentemente o termo «k'an-ching», significando «manter um olho na Pureza», e esta prática é condenada. «Manter um olho na pureza» não é outra coisa senão uma contemplação quietista da natureza-própria ou ser-próprio. Quando o conceito de «pureza original» resulta neste tipo de meditação, vai contra a verdadeira compreensão do Zen. O ensino de Shen-hsiu estava evidentemente fortemente colorido com quietismo ou o tipo de reflexão. Assim, quando Hui-neng proclamou: «Desde o início não há uma coisa», a declaração era bastante original nele, embora em última análise remonte à Prajnaparamita. Revolucionou realmente a prática Zen da união, estabelecendo o que é realmente budista e ao mesmo tempo preservando o genuíno espírito de Bodhi-Dharma.

Hui-neng e os seus seguidores passaram agora a usar o novo termo chien-hsing em vez do antigo k'an-ching. Chien-hsing significa «olhar para a natureza [da Mente]». K'an e chien relacionam-se ambos com o sentido da visão, mas o caráter que consiste numa mão e num olho é observar um objeto como independente do espectador; o visto e o ver são duas entidades separadas. Chien, composto apenas por um olho sobre duas pernas estendidas, significa o ato puro de ver. Quando é acoplado com hsing, Natureza, ou Essência, ou Mente, é ver para a natureza última das coisas, e não observar, como o Purusha do Samkhya observa a dança da Prakriti.

O ver não é refletir sobre um objeto como se o vidente nada tivesse a ver com ele. O ver, pelo contrário, une o vidente e o objeto visto, não numa mera identificação, mas no tornar-se consciente de si mesmo, ou melhor, do seu funcionamento. O ver é um ato ativo, envolvendo a conceção dinâmica do ser-próprio; isto é, da Mente. A distinção feita por Hui-neng entre k'an e chien pode assim ser considerada revolucionária na história do pensamento Zen.

A declaração: «Desde o início não há uma coisa», destrói efetivamente o erro que se liga com demasiada frequência à ideia de pureza. A pureza significa realmente nada (sunyata); é a negação de todas as qualidades, um estado de absoluta não-idade, mas de alguma forma tende a criar uma entidade separada fora do «aquele que vê». O facto de k'an ter sido usado com ela prova que o erro foi de facto cometido. Quando a ideia «desde o início não há uma coisa» é substituída por «a

natureza-própria da Mente é pura e imaculada», todos os pedestais lógicos e psicológicos que foram dados a uma são agora varridos de debaixo dos pés de alguém e alguém não tem onde se apoiar. E isto é exatamente o que é necessário para que todo o budista sincero experimente antes de poder chegar à realização da Mente. O ver é o resultado de não ter nada em que se apoiar. Hui-neng é assim, de uma forma, visto como o pai do Zen chinês.

É verdade que ele por vezes usa termos como sugerindo o tipo mais antigo de meditação quando fala sobre «limpar a mente» (ch'ing-hsin), «o ser-próprio sendo originalmente puro e imaculado», «o sol sendo coberto por nuvens», etc. No entanto, a sua condenação inconfundível da meditação quietista ressoa claramente através das suas obras: «Quando vos sentais calmamente com uma mente vazia, isto é cair num vazio em branco»; e novamente: «Há algumas pessoas com a noção confusa de que o maior feito é sentar-se calmamente com uma mente vazia, onde nem um pensamento é permitido ser concebido.»

Hui-neng aconselha assim «nem apegar-se à noção de uma mente, nem apegar-se à noção de pureza, nem acalentar o pensamento de imovibilidade; pois estes não são a nossa meditação». «Quando acalentais a noção de pureza e vos apegais a ela, transformais a pureza em falsidade... A pureza não tem nem forma nem forma, e quando reivindicais um feito estabelecendo uma forma a ser conhecida como pureza, obstruís a vossa própria natureza-própria, sois limitados pela pureza.» Destas passagens podemos ver onde Hui-neng quer que procuremos a emancipação final.

Há tantos tipos de limitação quantos tipos de apego. Quando nos apegamos à pureza, fazemos dela uma forma, e somos limitados pela pureza. Pela mesma razão, quando nos apegamos ou permanecemos no vazio, somos limitados pelo vazio; quando permanecemos no Dhyana ou tranquilização, somos limitados pelo Dhyana. Por excelentes que sejam os méritos destes exercícios espirituais, eles levam-nos inevitavelmente a um estado de limitação de uma forma ou de outra.

Nisto não há emancipação. Todo o sistema de disciplina Zen pode assim ser dito como nada mais do que uma série de tentativas para nos libertar absolutamente de todas as formas de limitação. Mesmo quando falamos de «ver para a natureza-própria», este ver tem também um efeito limitador sobre nós se for interpretado como tendo algo nele especificamente estabelecido; isto é, se o ver for um estado específico de consciência. Pois isto é a «limitação».

O Mestre (Shen-hui) perguntou a Teng: «Que exercício recomendas para ver para a natureza-própria?»

Teng respondeu: «Primeiro de tudo é necessário praticar meditação sentando-se calmamente com as pernas cruzadas. Quando este exercício é plenamente dominado, a Prajna (conhecimento intuitivo) cresce dele, e pela virtude desta Prajna o ver para a natureza-própria é atingido.»

Shen-hui indagou: «Quando alguém está envolvido na meditação, não é isto um exercício especificamente contrivado?»

«É, sim.»

«Se assim for, esta contrivância específica é um ato de consciência limitada, e como poderia levar ao ver para a natureza-própria?»

«Para este ver devemos exercitar-nos na meditação (dhyana); se não for por este exercício, como poderemos alguma vez ver para a natureza-própria?»

Shen-hui comentou: «Este exercício na meditação deve a sua função em última análise a uma forma errónea de ver a verdade; e enquanto for este o caso, exercícios de tal natureza nunca resultarão em [verdadeira] meditação (dhyana).»

Teng explicou: «O que eu quero dizer com atingir meditação exercitando-se na meditação é isto. Quando a meditação é atingida, uma iluminação interior e exterior surge por si mesma sobre alguém; e por causa desta iluminação interior e exterior, alguém vê pureza; e porque a mente de alguém é pura, é conhecido como ver para a natureza de alguém.»

Shen-hui, no entanto, argumentou ainda: «Quando se fala de ver para a natureza de alguém, não fazemos referência a esta natureza como tendo interior e exterior. Se falas de uma iluminação ocorrendo interior e exterior, isto é ver para uma mente de erro, e como pode ser o ver real para a natureza-própria? Lemos num Sutra: "Se vos envolverdes na mestria de todos os tipos de Samadhi, isso é mover e não sentar na meditação. A mente flui para fora ao entrar em contacto com o ambiente. Como pode ser chamado meditação (dhyana)? Se este tipo de meditação for considerado genuíno, Vimalakirti não repreenderia Sariputra quando este alegou estar a exercitar-se na meditação."»

Nestes questionamentos críticos, Shen-hui expõe a posição de Teng e dos seus seguidores, os defensores da pureza; pois neles ainda há traços de apego, isto é, estabelecer um certo estado de mente e tomá-lo por emancipação última. Enquanto o ver for algo a ver, não é o real; só quando o ver é não-ver — isto é, quando o ver não é um ato específico de ver para um estado de consciência definitivamente circunscrito — é que é o «ver para a natureza-própria». Paradoxalmente declarado, quando o ver é não-ver há ver real; quando o ouvir é não-ouvir há ouvir real. Esta é a intuição da Prajnaparamita.

Quando assim o ver da natureza-própria não tem referência a um estado específico de consciência, que pode ser logicamente ou relativamente definido como um algo, os Mestres Zen designam-no em termos negativos e chamam-lhe «não-pensamento», wu-nien ou wu-hsin. Como é «não-pensamento», o ver é realmente o ver. Noutro lugar pretendo analisar este conceito de «não-pensamento» (wu-hsin), que é a mesma coisa que «não-pensamento» (wu-nien), mas aqui permitam-me tratar com mais detalhe das ideias de pureza, iluminação e natureza-própria para lançar mais luz sobre o pensamento de Hui-neng como um

dos maiores Mestres Zen na história inicial do Zen chinês. Para fazer isto, tomarei outra citação dos Ditos de Shen-hui, nos quais estes pontos estão bem ilustrados pelo discípulo mais eloquente de Hui-neng.

Chang-yen King perguntou [a Shen-hui]: «Tu discorres ordinariamente sobre o tema de Wu-nien ('não-pensamento' ou 'não-consciência'), e fazes as pessoas disciplinarem-se nele. Pergunto-me se há uma realidade correspondente à noção de Wu-nien, ou não?»

Shen-hui respondeu: «Eu não diria que Wu-nien é uma realidade, nem que não é.»

«Porquê?»

«Porque se eu dissesse que é uma realidade, não seria no sentido em que as pessoas geralmente falam de realidade; se eu dissesse que é uma não-realidade, não seria no sentido em que as pessoas geralmente falam de não-realidade. Por isso Wu-nien não é nem real nem irreal.»

«Como o chamarias então?»

«Não o chamaria nada.»

«Se assim for, o que poderia ser?»

«Nenhuma designação é possível. Portanto digo que Wu-nien está além do alcance do discurso verbal. A razão pela qual falamos dele é porque se levantam questões sobre ele. Se não se levantassem questões sobre ele, não haveria discurso. É como um espelho brilhante. Se nenhum objeto aparecer diante dele, nada há para ser visto nele. Quando dizes que vês algo nele, é porque algo está contra ele.»

«Quando o espelho não tem nada para iluminar, a iluminação em si perde o seu significado, não é?»

«Quando falo de objetos apresentados e da sua iluminação, o facto é que esta iluminação é algo eterno pertenecente à natureza do espelho, e não tem referência à presença ou ausência de objetos diante dele.»

«Dizes que não tem forma, está além do alcance do discurso verbal, a noção de realidade ou não-realidade não se aplica a ele; por que então falas de iluminação? Que iluminação é esta?»

«Falamos de iluminação porque o espelho é brilhante e a sua natureza-própria é iluminação. A mente que está presente em todas as coisas sendo pura, há nela a luz da Prajna, que ilumina todo o sistema mundial até ao seu fim mais distante.»

«Sendo assim, quando é atingida?»
«Apenas vê para o nada (tan chien wu).»
«Mesmo que seja o nada, é ver algo.»
«Embora seja ver, não deve ser chamado algo.»
«Se não deve ser chamado algo, como pode haver o ver?»

«Ver para o nada — isto é o ver verdadeiro e o ver eterno.»

VER PARA A NOSSA NATUREZA-PRÓPRIA

A PRIMEIRA declaração feita por Hui-neng относительно à sua experiência Zen foi que «Desde o início não há uma coisa», e depois prosseguiu para o «Ver para a natureza-própria de alguém», que natureza-própria, sendo «não uma coisa», é o nada. Portanto, «ver para a natureza-própria de alguém» é «ver para o nada», que é a proclamação de Shen-hui. E este ver é a iluminação deste mundo de multiplicidade pela luz da Prajna. A Prajna torna-se assim um dos principais temas discutidos no T'an-ching, e é aqui que a corrente do pensamento Zen se desvia do curso que havia tomado desde o tempo de Bodhi-Dharma.

No início da história do Zen, o centro de interesse estava na natureza búdica ou natureza-própria, que era inerente a todos os seres e absolutamente pura. Esta é o ensino do Nirvana Sutra, e todos os seguidores do Zen desde Bodhi-Dharma são firmes crentes nele. Isto, claro, incluía Hui-neng. Ele estava evidentemente familiarizado com esta doutrina mesmo antes de vir para o Quinto Patriarca, Hung-jen, pois insistia na identidade da natureza búdica em todos os seres, independentemente das diferenças raciais ou nacionais que pudessem existir entre ele e o seu Mestre. A biografia de Hui-neng conhecida como o Tsao-chi Tai-chi Ch'uan Tien, talvez a composição literária mais antiga registando a sua vida, descreve-o como ouvindo o Nirvana Sutra recitado por uma freira, que era irmã do seu amigo Lin.

Se Hui-neng fosse apenas um estudante do Vajracchedika, o que depreendemos do T'an-ching, nunca poderia ter falado com Hung-jen como descrito no T'an-ching. A sua alusão à natureza búdica deve sem dúvida ter vindo do Nirvana Sutra. Com este conhecimento, e o que ganhou com Hung-jen, foi capaz de discursar sobre a pureza original da natureza-própria e o nosso ver para esta verdade como fundamental na compreensão do pensamento Zen. Em Hung-jen, o professor de Hui-neng, a ideia de Prajna não era tão enfaticamente destacada como no discípulo. Com este último, o problema da Prajna, especialmente na relação com o Dhyana, é absorvente.

A Prajna é primariamente um dos três temas da Tripla Disciplina Budista, que é a Moralidade (sila), a Meditação (dhyana) e a Sabedoria (prajna). A Moralidade consiste em observar todos os preceitos estabelecidos pelo Buda para o bem-estar espiritual dos seus discípulos. A Meditação é o exercício para se treinar na tranquilização, pois enquanto a mente não for mantida sob controlo por meio da meditação, não serve de nada observar mecanicamente as regras de conduta; na verdade, estas eram realmente destinadas à tranquilização espiritual.

A Sabedoria ou Prajna é o poder de penetrar na natureza do ser de alguém, bem como a verdade assim intuída. Que todos estes três sejam necessários para um budista devoto vai sem dizer. Mas após o Buda, com o passar do tempo, a Tripla Disciplina foi dividida em três itens individuais de estudo. Os observadores das regras de moralidade estabelecidas pelo Buda tornaram-se professores do Vinaya; os iogues da meditação absorviam-se em vários Samadhis, e mesmo adquiriam algo de faculdades sobrenaturais, como clarividência, leitura de mentes, telepatia, conhecimento das vidas passadas, etc.; e por último, aqueles que perseguiam a Prajna tornaram-se filósofos, dialéticos ou líderes intelectuais. Este estudo unilateral da Tripla Disciplina fez os budistas desviarem-se do caminho apropriado da vida budista, especialmente no Dhyana (meditação) e na Prajna (sabedoria ou conhecimento intuitivo).

Esta separação do Dhyana e da Prajna tornou-se particularmente trágica com o passar do tempo, e a Prajna veio a ser concebida como vendo dinamicamente para a verdade. A separação no seu início não tinha pensamento de mal. No entanto, o Dhyana tornou-se o exercício de matar a vida, de manter a mente num estado de torpor e tornando os iogues socialmente inúteis; enquanto a Prajna, deixada a si mesma, perdeu a sua profundidade, pois foi identificada com subtilezas intelectuais que lidavam com conceitos e a sua análise.

Então surgiu a questão de saber se o Dhyana e a Prajna eram duas noções distintas, cada uma das quais a ser perseguida independentemente da outra. No tempo de Hui-neng, a ideia de separação era enfatizada por Shen-hsiu e os seus seguidores, e o resultado foram exercícios de purificação; isto é, meditação de limpar o pó. Podemos dizer que Shen-hsiu era o defensor do Dhyana primeiro e da Prajna segundo, enquanto Hui-neng quase inverteu isto, dizendo que o Dhyana sem Prajna leva a um erro grave, mas quando a Prajna é genuína, o Dhyana vem com ela. De acordo com Hui-neng, o Dhyana é Prajna e a Prajna é Dhyana, e enquanto esta relação de identidade entre os dois não for apreendida, não haverá emancipação.

Para começar com o Dhyana, a definição de Hui-neng é: «O Dhyana (tso-ch‘an) não é apegar-se à mente, não é apegar-se à pureza, nem se preocupa com a imovibilidade... O que é então o Dhyana? É não ser obstruído em todas as coisas. Não ter qualquer pensamento agitado pelas condições externas da vida, boas e más — isto é tso (dhyana). Ver interiormente a imovibilidade da natureza-própria de alguém — isto é ch‘an (dhyana)... Exteriormente, estar livre da noção de forma — isto é ch‘an. Interiormente, não ser perturbado — isto é ting (dhyana). Quando, exteriormente, um homem se apega à forma, a sua mente interior é perturbada. Mas quando exteriormente não se apega à forma, a sua mente não é perturbada. A sua natureza original é pura e quieta como é em si mesma; só quando reconhece um mundo objetivo, e pensa nele como algo, é que é perturbada.

Aqueles que reconhecem um mundo objetivo, e ainda assim encontram a sua mente imperturbada, estão no verdadeiro Dhyana... No Vimalakirti diz-se que ‘quando um homem desperta instantaneamente, volta à sua mente original’, e no

Bodhisattva-sila, que 'A minha própria natureza-própria original é pura e não maculada.' Assim, ó amigos, reconhecemos em cada um dos pensamentos [que possamos conceber] a pureza da nossa natureza-própria original; disciplinar-nos nisto e praticar por nós mesmos [todas as suas implicações] — isto é por nós mesmos atingir a verdade do Buda.»

Nisto vemos que a ideia de Dhyana de Hui-neng não é de todo a tradicional seguida e praticada pela maioria dos seus predecessores, especialmente pelos de inclinação Hinayana. Esta é a ideia defendida no Mahayana, notavelmente por Vimalakirti, Subhuti, Manjusri e outras grandes figuras do Mahayana.

A atitude de Hui-neng em relação ao Dhyana, meditação, será mais plenamente ilustrada pela seguinte história contada de um dos seus discípulos^:

«No décimo primeiro ano de Kai-yuan (723 d.C.) havia um mestre Zen em T'an-chou conhecido como Chih-huang, que uma vez estudou sob Jen, o grande mestre. Mais tarde, regressou ao mosteiro Lu-shan em Chang-sha, onde se dedicava à prática de meditação (tso-ch'an, dhyana), e frequentemente entrava num Samadhi (ting). A sua reputação chegava longe e largo.

«Na época havia outro mestre Zen cujo nome era Tai-yung.® Ele foi a Ts'ao-ch'i e estudou sob o grande mestre durante trinta anos. O mestre costumava dizer-lhe: 'Estás equipado para o trabalho missionário.' Yung finalmente despediu-se do seu mestre e regressou ao norte. Pelo caminho, passando pelo retiro de Huang, Yung fez-lhe uma visita e indagou respeitosamente: 'Dizem-me que vossa reverência frequentemente entra num Samadhi. No momento de tais entradas, supõe-se que a vossa consciência ainda continua, ou que estais num estado de inconsciência? Se a vossa consciência ainda continua, todos os seres sencientes são dotados de consciência e podem entrar num Samadhi como vós. Se, por outro lado, estais num estado de inconsciência, plantas e rochas podem entrar num Samadhi.'

^ No Pieh-chuan (outra «biografia» do Grande Mestre de Ts'ao-ch'i — isto é, de Hui-neng), e também na edição corrente do T'an-ching.

- Yuan-ts'e, de acordo com a edição corrente do T'an-ching.

«Huang respondeu: 'Quando entro num Samadhi, não estou consciente de nenhuma das condições.'

«Yung disse: 'Se não estais consciente de nenhuma das condições, isto é permanecer num Samadhi eterno, e não pode haver nem entrada num Samadhi nem saída dele.'

«Huang não respondeu. Perguntou: 'Dizeis que vindes de Neng, o grande mestre. Que instrução tivestes sob ele?'

«Yung respondeu: 'De acordo com a sua instrução, não-tranquilização (ting-Samadhi), não-perturbação, não-sentado (tso), não-meditação (ch'an) — isto é o Dhyana do Tathagata. Os cinco Skandhas não são realidades; os seis objetos dos

sentidos são por natureza vazios. Não é nem quieto nem iluminador; não é nem real nem vazio; não permanece no caminho do meio; não é fazer, não é produzir efeito, e ainda assim funciona com a máxima liberdade: a natureza búdica é abrangente.'

«Dito isto, Huang imediatamente compreendeu o significado e suspirou: 'Estes trinta anos sentei-me em vão!'»

Outra citação da Vida de Ts'ao-ch'i, o Grande Mestre tornará o importo das passagens acima muito mais claro. O imperador Chung-tsung da dinastia T'ang, sabendo da realização espiritual de Hui-neng, despachou um mensageiro para ele, mas ele recusou-se a ir à capital. Então o mensageiro, Hsieh-chien, pediu para ser instruído na doutrina que ele defendia, dizendo: «Os grandes mestres de Zen na capital invariavelmente ensinam os seus seguidores a praticar meditação (tso-ch'an, dhyana), pois de acordo com eles nenhuma emancipação, nenhuma realização espiritual é possível sem ela.»

A isto Hui-neng respondeu: «A Verdade é compreendida pela mente (hsin), e não por sentar (tso) em meditação. De acordo com o Vajracchedika: 'Se as pessoas dizem que o Tathagata senta ou deita, falham em compreender o meu ensino. Pois o Tathagata vem do nada e parte para o nada; e por isso é chamado o Tathagata ("Assim vindo").' Não vir do nada é nascimento; e não partir para o nada é morte. Onde não há nem nascimento nem morte, aí temos o Dhyana de pureza do Tathagata. Ver que todas as coisas são vazias é praticar sentar (em meditação)... Em última análise, não há nem realização nem obtenção; quanto mais sentar em meditação!»

Hui-neng argumentou ainda: «Enquanto houver uma forma dualista de olhar para as coisas, não há emancipação. A luz opõe-se à escuridão; as paixões opõem-se à iluminação. A menos que estes opostos sejam iluminados pela Prajna, de modo que a lacuna entre os dois seja preenchida, não há compreensão do Mahayana. Quando permaneceis numa extremidade da ponte e não sois capazes de apreender a unidade da natureza búdica, não sois um de nós. A natureza búdica não conhece nem diminuição nem aumento, quer esteja no Buda ou nos mortais comuns.

Quando está dentro das paixões, não é maculada; quando é meditada, não se torna mais pura. Não é aniquilada nem permanente; não vem nem parte; não está no meio nem em nenhuma extremidade; não morre nem nasce. Permanece a mesma todo o tempo, inalterada em todas as mudanças. Como nunca nasce, nunca morre. Não é que substituamos a morte pela vida, mas que a natureza búdica está acima do nascimento e da morte. O ponto principal não é pensar em coisas boas e más e assim ser restringido, mas deixar a mente mover-se como é em si mesma e desempenhar as suas funções inesgotáveis. Esta é a forma de estar de acordo com a Essência da Mente.»

A conceção de Dhyana de Hui-neng, podemos agora ver, não era a tradicionalmente mantida pelos seguidores dos dois veículos. O seu Dhyana não era a arte de tranquilizar a mente para que a sua essência interior, pura e imaculada,

pudesse sair das suas cascas. O seu Dhyana não era o resultado de conceber dualisticamente a Mente. A tentativa de alcançar a luz dissipando a escuridão é dualista, e isto nunca levará o iogue à compreensão apropriada da mente. Nem é a tentativa de aniquilar a distinção a correta. Hui-neng insistiu portanto na identidade do Dhyana e da Prajna, pois enquanto a Prajna for mantida separada do Dhyana e o Dhyana da Prajna, nenhum dos dois é legitimamente valorizado. O Dhyana unilateral certamente tenderá para o quietismo e a morte, como foi abundantemente exemplificado na história do Zen e do Budismo. Por esta razão, não podemos tratar o Dhyana de Hui-neng separado da sua Prajna.

O motivo do compilador do T'an-ching era evidentemente expor como o principal objeto da sua obra a ideia de Prajna de Hui-neng, e distingui-la da sua compreensão tradicional. O título do MS. de Tun-huang indica inequivocamente este motivo. Lê-se: «O Sutra da Mahaprajnaparamita, do Mahayana Mais Elevado, (pertencente à) Escola do Sul, e (Expondo a sua) Doutrina do Despertar Abrupto», enquanto o que se segue lê-se algo como um subtítulo: «Os Sermões da Plataforma (sutra — ching) (contendo) a Doutrina Dada por Hui-neng o Grande Professor, o Sexto Patriarca, em Tai-fan Ssu, de Shao-chou».

Como estes títulos estão, é difícil dizer qual é o principal. Sabemos, no entanto, que o Sutra contém os sermões sobre Prajna ou Prajnaparamita como dados por Hui-neng, e que esta doutrina pertenece à ordem mais elevada do Mahayana e da escola do Sul, e está preocupada com a Doutrina Abrupta que veio a caracterizar desde o tempo de Hui-neng o ensino de todas as escolas Zen.

Após estes títulos, a passagem de abertura informa-nos imediatamente sobre o tema do Sermão, talvez o primeiro alguma vez dado por Hui-neng, que lida com a doutrina da Prajnaparamita. Na verdade, o próprio Hui-neng começa o seu sermão com a exortação: «Ó meus bons amigos, se desejais ver as vossas mentes purificadas, pensai na Mahaprajnaparamita.» E de acordo com o texto, Hui-neng permanece em silêncio por um tempo, limpando o seu próprio coração.

Embora eu suspeite do seu conhecimento prévio do Nirvana Sutra, ele imediatamente, no início deste Sermão, refere o facto de ter ouvido o Sutra Vajracchedika antes de vir para Hung-jen. E, como sabemos, este é o Sutra que se tornou a principal autoridade para o ensino do Zen, e o de todos os sutras pertencentes à literatura Prajnaparamita no qual a doutrina da Prajna é mais concisamente exposta. Não há dúvida de que Hui-neng estava profundamente ligado à Prajnaparamita desde o início da sua carreira.

Mesmo o ensino de Hung-jen, sob quem Hui-neng estudou Budismo, é dito ter feito referência específica à Prajna. Embora seja duvidoso que Hung-jen fosse um defensor tão entusiástico da doutrina da Prajna como Hui-neng, pelo menos o compilador do T'an-ching tomou-o como tal. Pois a proclamação de Hung-jen reza: «Retirai-vos para os vossos aposentos, todos vós, e por vós mesmos meditai sobre

Chih-hui (o equivalente chinês para Prajna), e cada um componha uma gatha que trate da natureza da Prajna na vossa mente original, e deixai-me vê-la.»

Não antecipa isto já Hui-neng? Hung-jen poderia ter dito algo mais, mas isto foi pelo menos o que mais impressionou Hui-neng, e através dele o seu compilador. É também significativo que Hung-jen se refira ao Vajracchedika quando expressa a sua intenção de reter o poema de Shen-hsiu na parede onde primeiro planeou ter as pinturas de Lokung-feng da história do Zen.

Na verdade, a doutrina da Prajna está intimamente ligada à de Sunyata (vazio), que é uma das ideias mais fundamentais do Mahayana — tanto assim, na verdade, que este último perde completamente o seu significado quando a ideia de Sunyata é retirada da sua filosofia. O Hinayana também ensina o vazio de todas as coisas, mas o seu vazio não penetra tão profundamente como o do Mahayana na constituição do nosso conhecimento.

As duas noções do Hinayana e do Mahayana sobre o vazio, podemos dizer, são de ordens diferentes. Quando o vazio foi elevado a uma ordem superior à anterior, o Mahayana começou a sua história. Para apreender isto, era necessária a Prajna, e naturalmente no Mahayana a Prajna e a Sunyata vão de mãos dadas. A Prajna já não é mero conhecimento lidando com objetos relativos; é conhecimento da ordem mais elevada permitida à mente humana, pois é a centelha do constituinte último de todas as coisas.

Na terminologia da filosofia chinesa, hsing representa na maioria dos casos o constituinte último, ou aquilo que resta após tudo o que acidentalmente pertenece a uma coisa ser retirado dela. Pode questionar-se o que é acidental e o que é essencial na constituição de um objeto individual, mas não pararei para discutir o ponto, pois estou mais preocupado com a exposição do T‘an-ching do que com a filosofia chinesa.

Tomemo-lo como dado que há tal coisa como hsing, que é algo último no ser de uma coisa ou de uma pessoa, embora não deva ser concebido como uma entidade individual, como um núcleo ou cerne que resta quando todas as cascas exteriores são removidas, ou como uma alma que escapa do corpo após a morte. Hsing significa algo sem o qual nenhuma existência é possível, ou pensável como tal. Como sugere a sua construção morfológica, é «um coração ou mente que vive» dentro de um indivíduo. Figurativamente, pode ser chamado força vital.

Os tradutores chineses dos textos budistas sânscritos adotaram este caráter hsing para expressar o significado contido em termos como buddhata, dharmata, svabhava, etc. Buddhata é fo-hsing, «natureza de Buda»; dharmata é fa-hsing, «natureza ou essência de todas as coisas»; e svabhava é «natureza própria» ou «ser próprio». No T'an-ching encontramos hsing nas seguintes combinações: tzu-hsing, «natureza própria»; pen-hsing, «natureza original»; fo-hsing, «natureza de Buda»; shih-hsing, «natureza realizadora»; chen-hsing, «natureza verdadeira»; miao-hsing, «natureza misteriosa»; ching-hsing, «natureza pura»; ken-hsing, «natureza raiz»;

chiao-hsing, «natureza iluminadora». Destas combinações, aquela que o leitor encontrará com mais frequência em Hui-neng é tzu-hsing, «natureza própria» ou «ser próprio», «ser-em-si-mesmo».

E este hsing é definido por Hui-neng da seguinte maneira: «O hsin (mente ou coração) é o domínio, hsing é o senhor; o senhor governa o seu domínio, há hsing, e há o senhor; hsing parte, e o senhor não existe mais; hsing é, e o corpo e a mente (hsin) subsistem, hsing não é, e o corpo e a mente são destruídos. O Buda deve ser feito dentro de hsing e não deve ser procurado fora do corpo...»

Nisto, Hui-neng tenta dar-nos uma compreensão mais clara do que entende por hsing. Hsing é a força dominante sobre todo o nosso ser; é o princípio de vitalidade, físico e espiritual. Não só o corpo, mas também a mente no seu sentido mais elevado, é ativa porque hsing está presente neles. Quando hsing não existe mais, tudo está morto, embora isso não signifique que hsing seja algo separado do corpo e da mente, que entra neles para os ativar, e parte no momento da morte. Este misterioso hsing, no entanto, não é um a priori lógico, mas uma atualidade que pode ser experimentada, e é designado por Hui-neng como tzu-hsing, natureza própria ou ser próprio, ao longo do seu T'an-ching.

A natureza própria, expressa de outra forma, é o autoconhecimento; não é mero ser, mas conhecer. Podemos dizer que, por causa de se conhecer a si mesmo, ele é; conhecer é ser, e ser é conhecer. Este é o significado da declaração feita por Hui-neng: «Na Natureza original em si mesma há o conhecimento Prajna, e por causa deste autoconhecimento, a Natureza reflete-se em si mesma, o que é autoiluminação não expressável em palavras» (par. 30).

Quando Hui-neng fala do conhecimento Prajna como se fosse nascido da natureza própria (par. 27), isso deve-se à forma de pensar que então prevalecia, e muitas vezes nos envolve em situações complicadas, resultando no dualismo da natureza própria e Prajna, o que vai completamente contra o espírito do pensamento Zen de Hui-neng. Devemos, portanto, estar atentos ao interpretar o T'an-ching no que diz respeito à relação de Prajna com a natureza própria.

Seja como for, chegamos agora a Prajna, que deve ser explicada à luz de Dhyana, cujo significado mahayanista acabámos de examinar. Mas antes de fazer isso, quero dizer mais algumas palavras sobre a natureza própria e Prajna. Na filosofia Mahayana, há três conceitos a que os estudiosos recorreram para explicar a relação entre substância e a sua função. São tai (corpo), hsiang (forma) e yung (uso), que apareceram pela primeira vez em O Despertar da Fé no Mahayana, geralmente atribuído a Asvaghosha.

Corpo corresponde à substância, Forma à aparência, e Uso à função. A maçã é um objeto avermelhado e de forma redonda: esta é a sua Forma, na qual apela aos nossos sentidos. A Forma pertence ao mundo dos sentidos, isto é, à aparência. O seu Uso inclui tudo o que faz e representa, o seu valor, a sua utilidade, a sua função, e assim por diante. Por fim, o Corpo da maçã é o que constitui a sua «maçanidade»,

sem o qual perde o seu ser, e nenhuma maçã, mesmo com todas as aparências e funções atribuídas a ela, é uma maçã sem isso. Para ser um objeto real, estes três conceitos — Corpo, Forma e Uso — devem ser tidos em conta.

Para aplicar estes conceitos ao nosso objeto de discurso aqui, a natureza própria é o Corpo e Prajna o seu Uso, enquanto não há nada aqui correspondente à Forma, porque o sujeito não pertence ao mundo da forma. Há a natureza de Buda, argumentaria Hui-neng, que constitui a razão da Budeidade; e esta está presente em todos os seres, constituindo a sua natureza própria. O objeto da disciplina Zen é reconhecê-la, e ser libertado do erro, que são as paixões. Como é possível o reconhecimento, pode alguém perguntar? É possível porque a natureza própria é o autoconhecimento. O Corpo não é corpo sem o seu Uso, e o Corpo é o Uso. Ser si mesmo é conhecer-se a si mesmo. Ao usar-se a si mesmo, o seu ser é demonstrado, e este usar é, na terminologia de Hui-neng, «ver na própria Natureza».

As mãos não são mãos, não têm existência, até pegarem em flores e as oferecerem ao Buda; o mesmo com as pernas, não são pernas, entidades inexistentes, a menos que o seu Uso seja posto em ação, e elas atravessem a ponte, vadear o riacho e subir a montanha. Daí a história do Zen após Hui-neng ter desenvolvido esta filosofia do Uso ao máximo: o pobre questionador era esbofeteado, chutado, espancado ou insultado para o seu total espanto, e também para o dos inocentes espetadores. A iniciativa para este tratamento «rude» dos estudantes Zen foi dada por Hui-neng, embora ele pareça ter-se abstido de fazer qualquer aplicação prática da sua filosofia do Uso.

Quando dizemos «Vê na tua natureza própria», o ver é apto a ser considerado como mero percecionar, mero conhecer, mero refletir estaticamente sobre a natureza própria, que é pura e imaculada, e que retém esta qualidade em todos os seres, bem como em todos os Budas. Shen-hsiu e os seus seguidores tomaram, sem dúvida, esta visão do «ver». Mas, de facto, o ver é um ato, uma ação revolucionária por parte do entendimento humano, cujas funções se supunha serem, todo o tempo, analisar logicamente ideias, ideias percebidas do seu significado dinâmico.

O «ver», especialmente no sentido de Hui-neng, era muito mais do que um ato passivo de olhar para, mero conhecimento obtido da contemplação da pureza da natureza própria; o ver com ele era a própria natureza própria, que se expõe perante ele em toda a nudez, e funciona sem qualquer reserva. Aqui observamos o grande abismo entre a escola do Norte de Dhyana e a escola do Sul de Prajna.

A escola de Shen-hsiu presta mais atenção ao aspeto do Corpo da natureza própria, e diz aos seus seguidores para concentrarem os seus esforços na purificação da consciência, de modo a verem nela o reflexo da natureza própria, pura e imaculada. Evidentemente, esqueceram que a natureza própria não é um algo cujo Corpo possa ser refletido na nossa consciência da maneira como uma montanha pode ser vista refletida na superfície lisa de um lago.

Não há tal Corpo na natureza própria, pois o Corpo em si é o Uso; além do Uso não há Corpo. E por este Uso entende-se o Corpo ver-se a si mesmo em si mesmo. Com Shen-hsiu, este ver-se a si mesmo ou aspeto Prajna da natureza própria é completamente ignorado. A posição de Hui-neng, pelo contrário, enfatiza o aspeto Prajna que podemos conhecer da natureza própria.

Esta discrepância fundamental entre Hui-neng e Shen-hsiu na conceção da natureza própria, que é a mesma coisa que a natureza de Buda, levou-os a correrem em direções opostas no que diz respeito à prática de Dhyana; isto é, no método de tso-ch'an (zazen em japonês). Leia a seguinte gatha por Shen-hsiu:

O nosso corpo é a árvore Bodhi, E a nossa mente um espelho brilhante; Cuidadosamente limpamo-los hora a hora E não deixamos que poeira alguma se deposite.

No tipo de meditação de limpar a poeira (tso-ch'an, zazen), não é fácil ir mais longe do que a tranquilização da mente; é tão apto a parar curto na etapa da contemplação quieta, que é designada por Hui-neng como «a prática de vigiar a pureza». No melhor dos casos, termina em êxtase, autoabsorção, uma suspensão temporária da consciência. Não há «ver» nisso, nenhum conhecer de si mesmo, nenhum agarrar ativo da natureza própria, nenhum funcionamento espontâneo dela, nenhum chen-hsing («Ver na Natureza») seja o que for. O tipo de limpar a poeira é, portanto, a arte de se amarrar com uma corda autocriada, uma construção artificial que obstrui o caminho para a emancipação. Não admira que Hui-neng e os seus seguidores atacassem a escola da Pureza.

O tipo de meditação quietista, de limpar a poeira e de olhar para a pureza era provavelmente um aspeto do Zen ensinado por Hung-jen, que foi o mestre de Hui-neng, Shen-hsiu e muitos outros. Hui-neng, que compreendeu o verdadeiro espírito do Zen muito provavelmente porque não era impedido pela erudição, e consequentemente pela atitude conceptual em relação à vida, percebeu corretamente o perigo do quietismo, e advertiu os seus seguidores para o evitarem por todos os meios.

Mas a maioria dos outros discípulos de Hung-jen inclinava-se mais ou menos para adotar o quietismo como o método ortodoxo da prática de Dhyana. Antes de Tao-i, popularmente conhecido como Ma-tsu, ver Huai-jang de Nan-yueh, ele era também um sentador quieto que queria olhar para o puro nada da natureza própria. Tinha estudado Zen sob um dos discípulos de Hung-jen quando ainda era jovem. Mesmo quando subiu a Nan-yueh, continuou a sua velha prática, mantendo o seu tso-ch'an («sentar em meditação»). Daí o seguinte discurso entre si e Huai-jang, que foi um dos maiores discípulos de Hui-neng.

Observando quão assiduamente Ma-tsu se dedicava a praticar tso-ch'an todos os dias, Yuan Huai-jang disse: «Amigo, qual é a tua intenção ao praticar tso-ch'an?» Ma-tsu disse: «Quero atingir a Budeidade.» Então Huai-jang pegou num tijolo e começou a poli-lo. Ma-tsu perguntou: «Em que estás ocupado?» «Quero fazer um espelho

dele.» «Nenhuma quantidade de polimento faz um espelho de um tijolo.» Huai-jang retorquiu imediatamente: «Nenhuma quantidade de praticar tso-ch'an te fará atingir a Budeidade.» «O que devo fazer então?», perguntou Ma-tsu. «É como conduzir uma carroça», disse Huai-jang. «Quando para, o que deve o condutor fazer? Chicotear a carroça, ou chicotear o boi?» Ma-tsu permaneceu em silêncio.

Outra vez Huai-jang disse: «Pretendes ser mestre de tso-ch'an, ou pretendes atingir a Budeidade? Se queres estudar Zen, o Zen não está nem em sentar de pernas cruzadas nem em deitar. Se queres atingir a Budeidade sentando de pernas cruzadas em meditação, o Buda não tem forma especificada. Quando o Dharma não tem morada fixa, não podes fazer qualquer escolha nele. Se tentares atingir a Budeidade sentando de pernas cruzadas em meditação, isso é assassinar o Buda. Enquanto te aferrares a esta postura sentada, nunca alcançarás a Mente.»

Assim instruído, Ma-tsu sentiu-se como se estivesse a tomar uma bebida deliciosíssima. Fazendo reverências, perguntou: «Como devo preparar-me para estar em acordo com o Samadhi da sem-forma?» O mestre disse: «Disciplinar-te no estudo da Mente é como semear sementes no chão; o meu ensino no Dharma é como chuva caindo de cima. Quando as condições estiverem maduras, verás o Tao.»

Perguntou Ma-tsu novamente: «O Tao não tem forma, e como pode ser visto?»

O mestre respondeu: «O olho Dharma pertencente à Mente é capaz de ver no Tao. Assim é com o Samadhi da sem-forma.»

Ma-tsu: «Está sujeito a completude e destruição?»

Mestre: «Se alguém aplicar a ele noções como completude e destruição, coleção e dissipação, nunca poderemos ter visão nele.»

Num sentido, pode-se dizer que o Zen chinês realmente começou com Ma-tsu e o seu contemporâneo Shih-tou, ambos descendentes lineares de Hui-neng. Mas antes de Ma-tsu estar firmemente estabelecido no Zen, ainda estava sob a influência do tipo de limpar a poeira e olhar para a pureza, aplicando-se com a maior diligência à prática de tso-ch'an, sentar de pernas cruzadas em meditação. Não tinha ideia do tipo de ver-se a si mesmo, nenhuma conceção de que a natureza própria, que é o ser próprio, era o ver próprio, que não havia Ser além do Ver que é Agir, que estes três termos Ser, Ver e Agir eram sinónimos e intercambiáveis. A prática de Dhyana devia, portanto, ser dotada de um olho de Prajna, e os dois deviam ser considerados um e não dois conceitos separados.

Para voltar a Hui-neng. Agora compreendemos por que razão ele teve de insistir na importância de Prajna, e teorizar sobre a unidade de Dhyana e Prajna. No T'an-ching, ele abre o seu Sermão com o ver na própria natureza própria por meio de Prajna, com o qual cada um de nós, quer sábio quer ignorante, é dotado. Aqui adota a forma convencional de se expressar, pois não é um filósofo original. No nosso próprio raciocínio que seguimos acima, a natureza própria encontra o seu próprio ser quando se vê a si mesma, e este ver ocorre por Prajna.

Mas como Prajna é outro nome dado à natureza própria quando esta se vê a si mesma, não há Prajna fora da natureza própria. O ver (chien) também é chamado reconhecer ou compreender, ou, melhor, experimentar (wu em chinês e satori em japonês). O caráter Wu é composto de «coração» (ou «mente») e «meu»; isto é, «meu próprio coração», significando «sentir no meu próprio coração», ou «experimentar na minha própria mente».

A natureza própria é Prajna, e também Dhyana quando é vista, por assim dizer, estaticamente ou ontologicamente. Prajna tem mais significado epistemológico. Agora Hui-neng declara a unidade de Prajna e Dhyana. «Ó bons amigos, no meu ensino, o que é mais fundamental é Dhyana (ting) e Prajna (chin). E, amigos, não vos deixeis enganar e levar a pensar que Dhyana e Prajna são separáveis. São um, e não dois. Dhyana é o Corpo de Prajna, e Prajna é o Uso de Dhyana. Quando Prajna é tomado, Dhyana está em Prajna; quando Dhyana é tomado, Prajna está nele. Quando isto é compreendido, Dhyana e Prajna vão de mãos dadas na prática (da meditação).

Ó seguidores da verdade (tao), não digais que Dhyana é primeiro atingido e depois Prajna despertado, ou que Prajna é primeiro atingido e depois Dhyana despertado; pois eles são separados. Aqueles que defendem esta visão fazem uma dualidade do Dharma; são aqueles que afirmam com a boca e negam no coração. Consideram Dhyana distinto de Prajna. Mas com aqueles cuja boca e coração estão em acordo, o interior e o exterior são um, e Dhyana e Prajna são considerados iguais (i.e., como um).»

Hui-neng ilustra ainda a ideia desta unidade pela relação entre a lâmpada e a sua luz. Ele diz: «É como a lâmpada e a sua luz. Como há uma lâmpada, há luz; se não houver lâmpada, não há luz. A lâmpada é o Corpo da luz, e a luz é o Uso da lâmpada. São designadas de forma diferente, mas na substância são uma. A relação entre Dhyana e Prajna deve ser compreendida da mesma maneira.»

Esta analogia da lâmpada e da sua luz é bastante favorita entre os filósofos Zen. Shen-hui também a usa no seu Sermão descoberto pelo autor na Biblioteca Nacional de Peiping. Nos seus Ditados (par. 19), temos a visão de Shen-hui sobre a unidade de Dhyana e Prajna, que foi dada como resposta a um dos seus questionadores. «Onde nenhum pensamento é despertado, e o vazio e o nada prevalecem, isto é o Dhyana correto. Quando este não-despertar de pensamento, vazio e nada se permitem ser o objeto de perceção, há o Prajna correto.

Onde este (mistério) ocorre, dizemos que Dhyana, tomado por si mesmo, é o Corpo de Prajna, e não é distinto de Prajna, e é Prajna em si; e ainda, que Prajna, tomado por si mesmo, é o Uso de Dhyana, e não é distinto de Dhyana, e é Dhyana em si. (De facto) quando Dhyana deve ser tomado por si mesmo, não há Dhyana; quando Prajna deve ser tomado por si mesmo, não há Prajna. Porquê? Porque a (Auto-)natureza é talidade, e isto é o que se entende pela unidade de Dhyana e Prajna.»

Nisto, Hui-neng e Shen-hui têm a mesma visão. Mas sendo ainda demasiado abstrato para o entendimento comum, pode ser difícil compreender o que realmente se quer dizer com isso. No seguinte, Shen-hui é mais concreto ou mais acessível na sua declaração.

Wang-wei era um alto funcionário do governo grandemente interessado no Budismo, e quando soube do desacordo entre Shen-hui e Hui-ch'eng, que era evidentemente um seguidor de Shen-hsiu, a respeito de Dhyana e Prajna, perguntou a Shen-hui: «Porquê este desacordo?» Shen-hui respondeu: «O desacordo deve-se a Ch'eng defender a visão de que Dhyana deve ser praticado primeiro e que só após a sua obtenção Prajna é despertado. Mas de acordo com a minha visão, no próprio momento em que estou a conversar contigo, há Dhyana, há Prajna, e são o mesmo. De acordo com o Nirvana Sutra, quando há mais de Dhyana e menos de Prajna, isso ajuda o crescimento da ignorância; quando há mais de Prajna e menos de Dhyana, isso ajuda o crescimento de visões falsas; mas quando Dhyana e Prajna são o mesmo, isso é chamado ver na natureza de Buda. Por esta razão, digo que não podemos chegar a um acordo.»

Wang: «Quando se diz que Dhyana e Prajna são o mesmo?»

Shen-hui: «Falamos de Dhyana, mas quanto ao seu Corpo não há nada atingível nele. Prajna é falado quando se vê que este Corpo é inatingível, permanecendo perfeitamente quiescente e sereno todo o tempo, e no entanto funcionando misteriosamente de maneiras além do cálculo. Aqui observamos Dhyana e Prajna como idênticos.»

Tanto Hui-neng como Shen-hsiu enfatizam o significado do olho Prajna, que, voltado para si mesmo, vê nos mistérios da Natureza Própria. O inatingível é atingido, o eternamente sereno é percebido, e Prajna identifica-se com Dhyana nas suas variadas funcionamentos. Portanto, enquanto Shen-hui fala com Wang-wei, Shen-hui declara que nesta fala Dhyana bem como Prajna está presente, que esta fala em si é Prajna e Dhyana. Com isso, quer dizer que Prajna é Dhyana e Dhyana é Prajna. Se dissermos que só enquanto se senta de pernas cruzadas em meditação há Dhyana, e que quando este tipo de sentar é completamente dominado, aí pela primeira vez Prajna é despertado, efetuamos uma completa separação de Prajna e Dhyana, o que é um dualismo sempre abominado pelos seguidores do Zen. Quer em movimento quer em não-movimento, quer a falar quer a não-falar, deve haver Dhyana nisso, que é o Dhyana sempre-abiding. Mais uma vez, devemos dizer que ser é ver e ver é agir, que não há ser, i.e. Natureza Própria, sem ver e agir, e que Dhyana é Dhyana só quando é ao mesmo tempo Prajna. A seguir é uma citação de Ta-chu Hui-hai, que foi um discípulo de Ma-tsu:

Qj.: «Quando não há palavra, não há discurso, isto é Dhyana; mas quando há palavras e discursos, pode isto ser chamado Dhyana?»

R.: «Quando falo de Dhyana, não tem relação com discursar ou não discursar; o meu Dhyana é o Dhyana sempre-abiding. Porquê? Porque Dhyana está sempre em

Uso. Mesmo quando palavras são proferidas, o discursar continua, ou quando o raciocínio discriminativo prevalece, há Dhyana nisso, pois tudo é Dhyana.

«Quando uma mente, compreendendo completamente o vazio de todas as coisas, enfrenta formas, percebe imediatamente a sua vacuidade. Com ela, o vazio está lá todo o tempo, quer enfrente formas ou não, quer discurse ou não, quer discrimine ou não. Isto aplica-se a tudo o que pertence à nossa visão, audição, memória e consciência em geral. Porquê? Porque todas as coisas na sua natureza própria são vazias; e onde quer que vamos, encontramos este vazio. Como tudo é vazio, não ocorre apego; e por causa deste não-apego há um Uso simultâneo (de Dhyana e Prajna). O Bodhisattva sabe sempre como usar o vazio, e assim atinge o Último. Portanto, diz-se que pela unidade de Dhyana e Prajna se entende a Emancipação.»

Que Dhyana nada tem a ver com mero sentar de pernas cruzadas em meditação, como geralmente supõem os de fora, ou como tem sido mantido por Shen-hsiu e a sua escola desde os dias de Hui-neng, é aqui afirmado de uma maneira inequívoca. Dhyana não é quietismo, nem é tranquilização; é antes agir, mover-se, realizar atos, ver, ouvir, pensar, recordar; Dhyana é atingido onde há, por assim dizer, nenhum Dhyana praticado; Dhyana é Prajna, e Prajna é Dhyana, pois são um. Este é um dos temas constantemente enfatizados por todos os mestres Zen que seguem Hui-neng.

Ta-chu Hui-hai continua: «Deixa-me dar-te uma ilustração, para que a tua dúvida seja esclarecida e te sintas revigorado. É como um espelho brilhante refletindo imagens nele. Quando o espelho faz isso, sofre o brilho de alguma forma? Não, não sofre. Sofre então quando não há imagens refletidas? Não, não sofre. Porquê? Porque o Uso do espelho brilhante é livre de afetos, e portanto o seu reflexo nunca é obscurecido. Quer imagens sejam refletidas ou não, não há mudanças no seu brilho. Porquê? Porque aquilo que é livre de afetos não conhece mudança em todas as condições.

«Novamente, é como o sol iluminando o mundo. Sofre a luz alguma mudança? Não, não sofre. E quando não ilumina o mundo? Também não há mudanças nela. Porquê? Porque a luz é livre de afetos, e portanto, quer ilumine objetos ou não, a luz solar não afetada está sempre acima da mudança.

«Agora, a luz iluminadora é Prajna, e a imutabilidade é Dhyana. O Bodhisattva usa Dhyana e Prajna na sua unidade, e assim atinge a iluminação. Portanto, diz-se que ao usar Dhyana e Prajna na sua unidade se entende a emancipação. Deixa-me adicionar que ser livre de afetos significa a ausência das paixões e não a das nobres aspirações (que são livres da conceção dualista da existência).»

Na filosofia Zen, de facto em toda a filosofia budista, não se fazem distinções entre termos lógicos e psicológicos, e um transforma-se no outro com bastante facilidade. Do ponto de vista da vida, tais distinções não podem existir, pois aqui a lógica é psicologia e a psicologia é lógica. Por esta razão, a psicologia de Ta-chu Hui-

hai torna-se lógica com Shen-hui, e ambos se referem à mesma experiência. Lemos nos Ditados de Shen-hui (par. 32):

«Um espelho brilhante é colocado num suporte alto; a sua iluminação atinge as dez mil coisas, e todas são refletidas nele. Os mestres costumam considerar este fenómeno o mais maravilhoso. Mas, no que diz respeito à minha escola, não deve ser considerado maravilhoso. Porquê? Quanto a este espelho brilhante, a sua iluminação atinge as dez mil coisas, e estas dez mil coisas não são refletidas nele. Isto é o que eu declararia como o mais maravilhoso. Porquê? O Tathagata discrimina todas as coisas com Prajna não-discriminativa (chih). Se ele tiver alguma mente discriminativa, achas que poderia discriminar todas as coisas?»

O termo chinês para «discriminação» é fen-pieh, que é uma tradução do sânscrito vikalpa, um dos termos budistas importantes usados em vários Sutras e Sastras. O significado original dos caracteres chineses é «cortar e dividir com uma faca», o que corresponde exatamente à etimologia do sânscrito viklp. Por «discriminação», portanto, entende-se o conhecimento analítico, o entendimento relativo e discursivo que usamos nas nossas interações mundanas quotidianas e também no nosso pensamento altamente especulativo. Pois a essência do pensamento é analisar — isto é, discriminar; quanto mais afiada a faca da dissecação, mais subtil a especulação resultante.

Mas de acordo com a forma budista de pensar, ou melhor, de acordo com a experiência budista, este poder de discriminação baseia-se em Prajna não-discriminativa (chih ou chih-hui). Isto é o que há de mais fundamental no entendimento humano, e é com isto que somos capazes de ter uma visão na Natureza Própria possuída por todos nós, que também é conhecida como natureza de Buda. De facto, a Natureza Própria é o próprio Prajna, como tem sido repetidamente afirmado acima. E esta Prajna não-discriminativa é o que é «livre de afetos», que é o termo que Ta-chu Hui-hai usa para caracterizar o espelho-mente.

Assim, «Prajna não-discriminativa», «ser livre de afetos», «desde o início não há uma coisa» — todas estas expressões apontam para a mesma fonte, que é a nascente da experiência Zen.

Agora, a questão é: Como é possível para a mente humana passar da discriminação para a não-discriminação, dos afetos para a ausência de afetos, do ser para o não-ser, da relatividade para o vazio, das dez mil coisas para a natureza-espelho sem conteúdo ou Natureza Própria, ou, budisticamente expresso, de mayoi (mi em chinês) para satori (wu)? Como este movimento é possível é o maior mistério não só no Budismo, mas em toda a religião e filosofia. Enquanto este mundo, como concebido pela mente humana, for um reino de opostos, não há forma de escapar dele e entrar num mundo de vazio onde todos os opostos supostamente se fundem. A eliminação das multidões conhecidas como as dez mil coisas para ver na própria natureza-espelho é uma impossibilidade absoluta. No entanto, todos os budistas tentam alcançá-lo.

Filosoficamente expresso, a questão não está corretamente colocada. Não é a eliminação das multidões, não é mover-se da discriminação para a não-discriminação, da relatividade para o vazio, etc. Onde o processo de eliminação é aceite, a ideia é que, quando a eliminação estiver completa, o espelho mostra o seu brilho original, e portanto o processo é contínuo numa linha de movimento. Mas o facto é que a eliminação em si é o trabalho do brilho original. O «original» não tem referência ao tempo, no sentido de que o espelho foi outrora, no seu passado remoto, puro e imaculado, e que, como já não o é, deve ser polido e o seu brilho original restaurado. O brilho está lá todo o tempo, mesmo quando se pensa que está coberto de poeira e não reflete objetos como deveria. O brilho não é algo a ser restaurado; não é algo que aparece na conclusão do procedimento; nunca se afastou do espelho. Isto é o que se entende quando o T'an-ching e outros escritos budistas declaram que a natureza de Buda é a mesma em todos os seres, incluindo os ignorantes bem como os sábios.

Como a obtenção do Tao não envolve um movimento contínuo do erro para a verdade, da ignorância para a iluminação, de mayoi para satori, todos os mestres Zen proclamam que não há iluminação alguma que possas reclamar ter atingido. Se disseres que atingiste algo, esta é a prova mais segura de que foste por caminhos errados.

Portanto, não ter é ter; o silêncio é trovão; a ignorância é iluminação; os discípulos santos do caminho da Pureza vão para o inferno enquanto os bhikshus que violam os preceitos atingem o Nirvana; a eliminação significa acumulação de sujidade; todas estas declarações paradoxais — e a literatura Zen está cheia delas — não são mais do que tantas negações do movimento contínuo da discriminação para a não-discriminação, da afetabilidade para a não-afetabilidade, etc., etc.

A ideia de um movimento contínuo falha em explicar os factos, primeiro, de que o processo de movimento para no espelho brilhante original, e não faz mais tentativas de continuar indefinidamente, e segundo, de que a natureza pura do espelho permite-se ser maculada, i.e., de que de um objeto surge outro objeto que o contradiz absolutamente. Para colocar isto de outra forma: é necessária a negação absoluta, mas pode ela ser possível quando o processo é contínuo? Aqui está a razão pela qual Hui-neng se opõe persistentemente à visão acalentada pelos seus oponentes. Ele não defende a doutrina da continuidade que é a Escola Gradual de Shen-hsiu. Todos aqueles que defendem a visão de um movimento contínuo pertencem à última. Hui-neng, por outro lado, é o campeão da escola Abrupta. De acordo com esta escola, o movimento de mayoi para satori é abrupto e não gradual, discreto e não contínuo.

Que o processo de iluminação é abrupto significa que há um salto, lógico e psicológico, na experiência budista. O salto lógico é que o processo ordinário de raciocínio para curto, e o que tem sido considerado irracional é percebido como perfeitamente natural, enquanto o salto psicológico é que os limites da consciência são ultrapassados e mergulhamos no Inconsciente que, afinal, não é inconsciente.

Este processo é discreto, abrupto, e completamente além do cálculo; isto é «Ver na própria Natureza Própria». Daí a seguinte declaração de Hui-neng:

«Ó amigos, enquanto sob Jen o Mestre, tive um satori (wu) ao ouvir apenas uma vez as suas palavras, e vi abruptamente na natureza original da Talidade. Esta é a razão pela qual desejo ver este ensino propagado, para que os buscadores da verdade também tenham abruptamente uma visão na Bodhi, vejam cada um por si mesmo o que é a sua mente (hsin), o que é a sua natureza original... Todos os Budas do passado, presente e futuro, e todos os Sutras pertencentes às doze divisões estão na natureza própria de cada indivíduo, onde estavam desde o início... Há dentro de si mesmo aquilo que sabe, e assim se tem um satori. Se surgir um pensamento erróneo, falsidades e perversões obtêm-se; e nenhum de fora, por mais sábio, é capaz de instruir tais pessoas, que estão, de facto, além da ajuda. Mas se ocorrer uma iluminação por meio de Prajna genuína, todas as falsidades desaparecem num instante.

Se a natureza própria for compreendida, um satori é suficiente para fazer alguém ascender a um estado de Budeidade. Ó amigos, quando há uma iluminação Prajna, o interior bem como o exterior tornam-se completamente translúcidos, e um homem sabe por si mesmo o que é a sua mente original, que não é mais do que emancipação. Quando a emancipação é obtida, é o Prajna-samadhi, e quando este Prajna-samadhi é compreendido, realiza-se um estado de mu-nen (wu-nien), 'ausência de pensamento'.»

O ensino do satori abrupto é então fundamental na escola do Sul de Hui-neng. E devemos lembrar que esta abruptidão ou salto não é apenas psicológico, mas dialético.

Prajna é realmente um termo dialético que denota que este processo especial de conhecer, conhecido como «ver abruptamente», ou «ver de uma vez», não segue leis gerais da lógica; pois quando Prajna funciona, encontramos-nos de repente, como por milagre, perante Sunyata, o vazio de todas as coisas. Isto não ocorre como resultado do raciocínio, mas quando o raciocínio foi abandonado como fútil, e psicologicamente quando a força de vontade chega ao fim. O Uso de Prajna contradiz tudo o que possamos conceber das coisas mundanas; é completamente de outra ordem do que a nossa vida habitual.

Mas isto não significa que Prajna seja algo completamente desconectado da nossa vida e pensamento, algo que nos seja dado por milagre de alguma fonte desconhecida e incognoscível. Se assim fosse, Prajna não teria uso possível para nós, e não haveria emancipação para nós. É verdade que o funcionamento de Prajna é discreto, e interrompe o progresso do raciocínio lógico, mas todo o tempo o subjaz, e sem Prajna não poderíamos ter qualquer raciocínio. Prajna está ao mesmo tempo acima e no processo de raciocínio. Isto é uma contradição, formalmente considerada, mas na verdade esta contradição em si é possível graças a Prajna.

Que quase toda a literatura religiosa esteja cheia de contradições, absurdos, paradoxos e impossibilidades, e exija que se acredite neles, que se aceite como verdades reveladas, deve-se ao facto de que o conhecimento religioso se baseia no funcionamento de Prajna. Uma vez ganho este ponto de vista de Prajna, todas as irracionalidades essenciais encontradas na religião tornam-se inteligíveis. É como apreciar uma bela peça de brocado. Na superfície há uma confusão quase desconcertante de beleza, e o conhecedor falha em traçar as intricacias dos fios. Mas assim que é virado do avesso, toda a beleza e habilidade intricadas são reveladas. Prajna consiste nesta viragem. O olho tem seguido até agora a superfície do tecido, que é de facto o único lado que normalmente nos é permitido examinar. Agora, o tecido é abruptamente virado; o curso do olhar é subitamente interrompido; não é possível uma observação contínua. No entanto, por esta interrupção, ou melhor, disrupção, todo o esquema da vida é subitamente apreendido; há o «ver na própria natureza própria».

O ponto que desejo enfatizar aqui é que o lado da razão tem estado lá todo o tempo, e que é por causa deste lado invisível que o lado visível tem sido capaz de exibir a sua múltipla beleza. Este é o significado do raciocínio discriminativo estar sempre baseado em Prajna não-discriminativa; este é o significado da declaração de que a natureza-espelho do vazio (sunyata) retém todo o tempo o seu brilho original, e nunca é obscurecida por nada exterior que nela se reflete; este é novamente o significado de todas as coisas serem tais como são, apesar de estarem arranjadas no tempo e no espaço e sujeitas às chamadas leis da natureza.

Este algo que condiciona todas as coisas e não é condicionado por nada assume vários nomes conforme é visto de ângulos diferentes. Espacialmente, é chamado «sem forma», contra tudo o que pode ser subsumido sob forma; temporalmente, é «não-abiding», pois move-se para sempre, não sendo cortado em pedaços chamados pensamentos e como tal detido e retido como algo abiding; psicologicamente é «o inconsciente» (wu-nien, mu-nen) no sentido de que todos os nossos pensamentos e sentimentos conscientes crescem do Inconsciente, que é a Mente (hsin), ou Natureza Própria (tzu-hsing).

Como o Zen se preocupa mais com a experiência e, portanto, com a psicologia, vamos mais fundo na ideia do Inconsciente. O original chinês é Wu-nien (mu-nen) ou Wu-hsin (mu-shin), e significa literalmente «sem pensamento», ou «sem mente». Mas nien ou hsin significa mais do que pensamento ou mente. Isto expliquei noutro lugar em detalhe. É bastante difícil dar aqui um equivalente inglês exato para nien ou hsin. Hui-neng e Shen-hui usam principalmente nien em vez de hsin, mas há outros mestres Zen que preferem hsin a nien. De facto, os dois designam a mesma experiência: wu-nien e wu-hsin apontam para o mesmo estado de consciência.

O caráter hsin simboliza originalmente o coração como órgão de afeto, mas veio depois a indicar também a sede do pensamento e da vontade. Hsin tem assim uma conotação ampla, e pode ser tomado em grande parte como correspondendo à consciência. Wu-nien é «sem consciência», assim o inconsciente. O caráter nien tem

chien «agora», sobre o coração, e poderia originalmente significar qualquer coisa presente no momento na consciência.

Na literatura budista, frequentemente representa o sânscrito Kshana, significando «um pensamento», «um momento considerado como uma unidade de tempo», «um instante»; mas como termo psicológico é geralmente usado para denotar «memória», «pensamento intenso» e «consciência». Wu-nien significa assim também «o inconsciente».

O que querem então os mestres Zen dizer com «o inconsciente»?

É evidente que no Budismo Zen o inconsciente não é um termo psicológico nem num sentido mais estreito nem mais amplo. Na psicologia moderna, os cientistas referem-se ao inconsciente como subjacente à consciência, onde uma grande massa de fatores psicológicos é mantida enterrada sob um nome ou outro. Aparecem no campo da consciência às vezes em resposta a um chamamento, e portanto por um esforço consciente, mas bastante frequentemente de forma inesperada e disfarçada.

Definir esta inconsciência confunde os psicólogos precisamente porque é o inconsciente. O facto é, no entanto, que é um reservatório de mistérios e uma fonte de superstições. E por esta razão o conceito do inconsciente tem sido abusado por religionistas inescrupulosos, e algumas pessoas sustentam que o Zen também é culpado deste crime. A acusação é justificável se a filosofia Zen não for mais do que uma psicologia do inconsciente na sua definição comum.

De acordo com Hui-neng, o conceito do inconsciente é o fundamento do Budismo Zen. De facto, ele propõe três conceitos como constituindo o Zen, e o inconsciente é um deles; os outros dois são «sem forma» (wu-hsing) e «não-abiding» (wu-chu). Hui-neng continua: «Por sem forma entende-se estar em forma e no entanto estar desapegado dela; pelo inconsciente entende-se ter pensamentos e no entanto não os ter; quanto ao não-abiding, é a natureza primária do homem.»

A sua definição adicional do inconsciente é: «Ó bons amigos, não ter a Mente maculada enquanto em contacto com todas as condições da vida — isto é ser Inconsciente. É estar sempre desapegado das condições objetivas na própria consciência, não deixar que a mente seja despertada ao entrar em contacto com condições objetivas... Ó bons amigos, porquê estabelecer o Inconsciente como fundamental? Há algumas pessoas com ideias confusas que falam de ver na sua própria natureza, mas cuja consciência não é libertada das condições objetivas, e (o meu ensino) é apenas por causa de tais pessoas. Não só são conscientes das condições objetivas, como contrivem para acalentar visões falsas, das quais surgem todas as preocupações mundanas e vagarias. Mas na natureza própria não há desde o início uma coisa que seja atingível. Se algo atingível for aqui concebido, falar-se-á de fortuna e infortúnio; e isto não é mais do que preocupar-se e entregar-se a vagarias. Portanto, no meu ensino, a inconsciência é estabelecida como fundamental.

«Ó bons amigos, o que há para wu (de wu-nien, inconsciência) negar? E o que há para nien ser consciente? Wu é negar a noção de duas formas (dualismo), e livrar-se de uma mente que se preocupa com coisas, enquanto Nien significa tornar-se consciente da natureza primária da Talidade (tathata); pois a Talidade é o Corpo da Consciência, e a Consciência é o Uso da Talidade. É a natureza própria da Talidade tornar-se consciente de si mesma; não é o olho, o ouvido, o nariz e a língua que são conscientes; como a Talidade tem (auto-)natureza, a consciência surge nela; se não houvesse Talidade, então olho e ouvido, juntamente com formas e sons, seriam destruídos. Na natureza própria da Talidade surge a consciência; enquanto nos seis sentidos há ver, ouvir, recordar e reconhecer; a natureza própria não é maculada por condições objetivas de todos os tipos; a verdadeira natureza move-se com perfeita liberdade, discriminando todas as formas no mundo objetivo e interiormente imóvel no primeiro princípio.»

Embora seja difícil e muitas vezes enganador aplicar a forma moderna de pensar a esses antigos mestres, especialmente mestres de Zen, devemos até certo ponto arriscar esta aplicação, pois de outra forma não haverá chance de sequer um vislumbre nos segredos da experiência Zen. Por um lado, temos o que Hui-neng chama natureza própria, que é a natureza de Buda do Nirvana Sutra e outros escritos Mahayana. Esta natureza própria em termos da Prajnaparamita é Talidade (tathata), e Vazio (sunyata). Talidade significa o Absoluto, algo que não está sujeito às leis da relatividade, e portanto que não pode ser apreendido por meio de forma. A Talidade é assim sem forma. No Budismo, forma (rupa) opõe-se a sem forma (arupa), que é o incondicionado. Este incondicionado, sem forma, e consequentemente inatingível é o Vazio (sunyata). O Vazio não é uma ideia negativa, nem significa mera privação, mas como não está no reino dos nomes e formas é chamado vazio, ou nada, ou o Vazio.

O Vazio é assim inatingível. «Inatingível» significa estar além da perceção, além do apreender, pois o vazio está do outro lado do ser e do não-ser. Todo o nosso conhecimento relativo diz respeito a dualidades. Mas se o vazio está absolutamente além de todas as tentativas humanas de o apreender em qualquer sentido, não tem valor para nós; não entra na esfera do interesse humano; é realmente inexistente, e nada temos a ver com ele. Mas a verdade é outra. O vazio cai constantemente ao nosso alcance; está sempre connosco e em nós, e condiciona todo o nosso conhecimento, todos os nossos atos, e é a nossa vida em si. É apenas quando tentamos pegá-lo e segurá-lo como algo perante os nossos olhos que nos escapa, frustra todos os nossos esforços, e desaparece como vapor. Somos sempre atraídos para ele, mas prova ser um fogo-fátuo.

É Prajna que põe as mãos no Vazio, ou Talidade, ou Natureza Própria. E este pôr-as-mãos não é o que parece. Isto é evidente do que já foi dito acerca das coisas relativas. Insofar as a natureza própria está além do reino da relatividade, o seu ser apreendido por Prajna não pode significar um apreender no seu sentido comum. O apreender deve ser não-apreender, uma declaração paradoxal que é inevitável. Para

usar terminologia budista, este apreender é realizado por não-discriminação; isto é, por discriminação não-discriminativa. O processo é abrupto, discreto, um ato do consciente; não um ato inconsciente, mas um ato surgindo da própria natureza própria, que é o Inconsciente.

O Inconsciente de Hui-neng é assim fundamentalmente diferente do Inconsciente dos psicólogos. Tem uma conotação metafísica. Quando Hui-neng fala do Inconsciente na Consciência, ele vai além da psicologia; não se refere nem ao Inconsciente que forma a base da consciência, que vai à parte mais remota quando a mente ainda não evoluiu, a mente estando ainda num estado de mera sustento. Nem o Inconsciente de Hui-neng é uma espécie de espírito-mundo que é encontrado a flutuar na superfície do caos. É intemporal, e no entanto contém todo o tempo com os seus períodos mais minúsculos bem como as suas eras.

A definição de Shen-hui do Inconsciente que temos nos seus Ditados (par. 14) lançará mais luz sobre o assunto. Quando pregava aos outros sobre a Prajnaparamita, dizia: «não vos apegeis à forma. Não se apegar à forma significa Talidade. O que se entende por Talidade? Significa o Inconsciente. O que é o Inconsciente? É não pensar no ser e no não-ser; é não pensar no bem e no mal; é não pensar em ter limites ou não ter limites; é não pensar em medidas (ou em não-medidas); é não pensar na iluminação, nem é pensar em ser iluminado; é não pensar no Nirvana, nem é pensar em atingir o Nirvana: isto é o Inconsciente. O Inconsciente é a própria Prajnaparamita. A Prajnaparamita não é outra coisa senão o Samadhi da Unicidade.

«Ó amigos, se entre vós houver alguns que ainda estão na etapa de aprendizes, deixai-os voltar a sua iluminação (para a fonte da consciência) sempre que pensamentos forem despertados nas suas mentes. Quando a mente despertada estiver morta, a iluminação consciente desaparece por si mesma — isto é o Inconsciente. Este Inconsciente está absolutamente livre de todas as condições, pois se houver quaisquer condições, não pode ser conhecido como o Inconsciente.

«Ó amigos, aquilo que vê verdadeiramente sonda as profundezas do Dharmadhatu, e isto é conhecido como o Samadhi da Unicidade. Portanto, diz-se na Pequena Prajnaparamita: 'Ó bons homens, isto é a Prajnaparamita, isto é, não ter quaisquer (conscientes) pensamentos em relação às coisas. Como vivemos naquilo que é inconsciente, este corpo de cor dourada, com os trinta e dois sinais de suprema masculinidade, emite raios de grande esplendor, contém Prajna completamente além do pensamento, está dotado de todos os Samadhis mais elevados atingidos pelos Budas, e de conhecimento incomparável.

Todos os méritos (acumulados do Inconsciente) não podem ser contados pelos Budas, muito menos pelos Sravakas e pelos Pratyeka-Budas.' Aquele que vê o Inconsciente não é maculado pelos seis sentidos; aquele que vê o Inconsciente é capaz de se voltar para o conhecimento de Buda; aquele que vê o Inconsciente é chamado Realidade; aquele que vê o Inconsciente é o Caminho do Meio e a primeira

verdade; aquele que vê o Inconsciente está munido de imediato com méritos do Ganges; aquele que vê o Inconsciente é capaz de produzir todas as coisas; aquele que vê o Inconsciente é capaz de abarcar todas as coisas.»

Esta visão do Inconsciente é completamente confirmada por Ta-chu Hui-hai, um discípulo principal de Ma-tsu, no seu Ensino Essencial do Despertar Abrupto: «O Inconsciente significa não ter mente em quaisquer circunstâncias, isto é, não ser determinado por quaisquer condições, não ter quaisquer afetos ou anseios. Enfrentar todas as condições objetivas, e no entanto estar eternamente livre de qualquer forma de agitação, isto é o Inconsciente. O Inconsciente é assim conhecido como sendo verdadeiramente consciente de si mesmo. Mas ser consciente da consciência é uma forma falsa do Inconsciente. Porquê? O Sutra afirma que fazer as pessoas tornarem-se conscientes das seis vijnanas é ter a consciência errada; acalentar as seis vijnanas é falso; onde um homem está livre das seis vijnanas, tem a consciência correta.»

«Ver o Inconsciente» não significa qualquer forma de autoconsciência, nem é afundar-se num estado de êxtase ou indiferença ou apatia, onde todos os vestígios da consciência comum são apagados. «Ver o Inconsciente» é ser consciente e no entanto ser inconsciente da natureza própria. Porque a natureza própria não deve ser determinada pela categoria lógica do ser e do não-ser, ser assim determinado significa trazer a natureza própria para o reino da psicologia empírica, no qual ela deixa de ser o que é em si mesma.

Se o Inconsciente, por outro lado, significa a perda da consciência, então significa morte, ou no melhor dos casos uma suspensão temporária da própria vida. Mas isto é impossível na medida em que a natureza própria é a própria Mente. Este é o sentido da seguinte passagem que encontramos em todo o lado na Prajnaparamita e noutros sutras Mahayana: «Ser inconsciente em todas as circunstâncias é possível porque a natureza última de todas as coisas é o vazio, e porque afinal não há uma forma que se possa dizer que se pôs mãos nela. Esta inatingibilidade de todas as coisas é a própria Realidade, que é a forma mais exquisita do Tathagata.»

O Inconsciente é assim a realidade última, a verdadeira forma, o corpo mais exquisito da Tathagataidade. Certamente não é uma abstração nebulosa, nem um mero postulado conceptual, mas uma experiência viva no seu sentido mais profundo.

Outras descrições do Inconsciente de Shen-hui são as seguintes:

«Ver no Inconsciente é compreender a natureza própria; compreender a natureza própria é não se apegar a nada; não se apegar a nada é o Dhyana do Tathagata. — A natureza própria é desde o início completamente pura, porque o seu Corpo não deve ser apreendido. Vê-la assim é estar no mesmo plano do Tathagata, estar desapegado de todas as formas, ter todas as vagarias da falsidade de imediato acalmadas, equipar-se com méritos de pureza absoluta, atingir a verdadeira emancipação, etc.»

«A natureza da Talidade é a nossa Mente original, da qual somos conscientes; e no entanto não há nem aquele que é consciente nem aquilo de que há uma consciência.»

«Para aqueles que veem o Inconsciente, o karma cessa de funcionar, e qual é a utilidade para eles de acalentarem um pensamento erróneo e tentarem destruir o karma por meio da confusão?»

«Ir além do dualismo do ser e do não-ser, e novamente amar o trilho do Caminho do Meio — isto é o Inconsciente. O Inconsciente significa ser consciente do absolutamente uno; ser consciente do absolutamente uno significa ter todo o conhecimento, que é Prajna. Prajna é o Tathagata-Dhyana.»

Estamos de novo aqui na relação de Prajna e Dhyana. Este é de facto um dos temas recorrentes na filosofia do Budismo, e não podemos escapar-lhe, especialmente no estudo do Zen. A diferença entre a escola de Shen-hsiu e a de Hui-neng não é mais do que a diferença que existe entre eles no que diz respeito a esta relação. Shen-hsiu aborda o problema do ponto de vista de Dhyana, enquanto Hui-neng defende Prajna como a coisa mais importante na apreensão do Zen.

Este último diz-nos primeiro de tudo «ver» a natureza própria, o que significa despertar no Inconsciente; Shen-hsiu, por outro lado, aconselha-nos a «sentar em meditação», para que todas as nossas paixões e pensamentos perturbadores possam ser acalmados, e a pureza inerente da natureza própria brilhe por si mesma. Estas duas tendências têm prosseguido lado a lado na história do pensamento Zen, provavelmente devido aos dois tipos psicológicos que se encontram em nós, intuitivo e moral, intelectual e prático.

Aqueles que enfatizam Prajna, como Hui-neng e a sua escola, tendem a identificar Dhyana com Prajna, e insistem num despertar abrupto, instantâneo no Inconsciente. Este despertar no Inconsciente pode ser, logicamente falando, uma contradição, mas como o Zen tem outro mundo no qual viver a sua própria vida, não se importa com expressões contraditórias e continua a usar a sua peculiar fraseologia.

A escola de Hui-neng objeta assim à de Shen-hsiu com o argumento de que aqueles que passam o seu tempo sentados de pernas cruzadas em meditação, tentando realizar o estado de tranquilidade, são buscadores de algum atingimento tangível; são defensores da doutrina da pureza original, que consideram algo intelectualmente demonstrável; são observadores de um objeto especial que pode ser apanhado entre outros objetos relativos e mostrado aos outros como se aponta para a lua; apegam-se a este objeto específico como algo mais precioso, esquecendo que este apego degrada o valor do seu objeto acalentado porque assim é trazido para a mesma ordem de ser que eles próprios; por causa deste apego a ele e permanência nele, acalentam um certo estado definido de consciência como o ponto último que devem atingir; portanto, nunca estão verdadeiramente

emancipados, não cortaram o último fio que os mantém ainda deste lado da existência.

De acordo com a escola Prajna de Hui-neng, Prajna e Dhyana tornam-se idênticos no Inconsciente, pois quando há um despertar no Inconsciente, isto não é despertar, e o Inconsciente permanece todo o tempo em Dhyana, sereno e imperturbado.

O despertar nunca deve ser tomado por um atingimento ou por uma realização como resultado de tais esforços. Como não há atingimento no despertar de Prajna no Inconsciente, também não há permanência nele. Este é o ponto mais enfaticamente afirmado em todos os Sutras Prajnaparamita. Nenhum atingimento, e portanto nenhum apego, nenhuma permanência, o que significa permanência no Inconsciente ou permanência no não-permanecer.

Em Ta-chu Hui-hai temos este diálogo:

Q.: «O que se entende pelo funcionamento simultâneo da Tripla Disciplina?»

R.: «Ser puro e imaculado é Sila (preceito). A mente imperturbável permanecendo sempre serena em todas as condições é Dhyana (meditação). Perceber a mente imperturbável, e no entanto não erguer pensamentos quanto à sua imperturbabilidade; perceber a mente pura e imaculada, e no entanto não erguer pensamentos quanto à sua pureza; discriminar o que é mau do que é bom, e no entanto não sentir profanação por eles; e ser senhor absoluto de si mesmo: isto é conhecido como Prajna. Quando se percebe assim que Sila, Dhyana e Prajna estão todos além da acessibilidade, realiza-se de imediato que não há discriminação a fazer entre eles, e que são do mesmo Corpo. Isto é o funcionamento simultâneo da Tripla Disciplina.»

Q.: «Quando a mente permanece na pureza, não é isto apegar-se a ela?»

R.: «Quando se permanece na pureza, pode-se não ter pensamentos de permanecer nela, e então diz-se que não se apega a ela.»

«Quando a mente permanece no vazio, não é isto apegar-se a ele?»

R.: «Quando se tem pensamentos quanto a assim permanecer, há um apego nele.»

Q.: «Quando a mente permanece no não-permanecer, não é isto apegar-se ao não-permanecer?»

R.: «Quando se não acalenta pensamentos quanto ao vazio, não há apego. Se quiseres compreender quando a mente chega a realizar o momento do não-permanecer, senta-te na postura correta de meditação, e purga a tua mente completamente de pensamentos — pensamentos sobre todas as coisas, pensamentos sobre a bondade e a maldade das coisas. Os eventos passados já passaram; portanto, não tenhas pensamentos sobre eles, e a tua mente está

desconectada do passado. Assim, os eventos passados são eliminados. Os eventos presentes já estão aqui perante ti; então não tenhas apego a eles. Não ter apego significa não erguer qualquer sentimento de ódio ou amor.

A tua mente está então desconectada do presente, e os eventos perante os teus olhos são eliminados. Quando o passado, o presente e o futuro são assim de modo nenhum apreendidos, são completamente eliminados. Quando os pensamentos vêm e vão, não os sigas, e a tua mente perseguidora é cortada. Quando permaneces (com pensamentos), não te demores neles, e a tua mente permanente é cortada. Quando assim libertado de permanecer (com pensamentos), diz-se que permaneces com o não-permanecer. Se tiveres uma perceção completamente clara de ti mesmo, podes permanecer com pensamentos, e no entanto o que permanece é pensamentos (e quanto ao teu Inconsciente), não tem nem um lugar de permanência nem um lugar de não-permanência. Se tiveres uma perceção completamente clara quanto à mente não ter lugar de permanência em parte alguma, isto é conhecido como ter uma perceção completamente clara do próprio ser.

Esta mesma Mente que não tem lugar de permanência em parte alguma é a própria Mente de Buda; é chamada Mente de Emancipação, Mente de Iluminação, a Mente Não-Nascida, e Vazio da Materialidade e Idealidade. É o que é designado nos sutras como Reconhecimento do Não-Nascido... Tudo isto é compreendido quando se tem o Inconsciente em evidência em qualquer lugar.»

A doutrina do Inconsciente como aqui exposta é, psicologicamente traduzida, a da passividade absoluta ou obediência absoluta. Pode também ser representada como o ensino da humildade. A nossa consciência individual fundida no Inconsciente deve tornar-se como o corpo de um homem morto, como usado por São Francisco de Assis para ilustrar a sua ideia da obediência perfeita e suprema.

Tornar-se como um cadáver ou um pedaço de madeira ou rocha, embora de um ponto de vista muito diferente, parece ter sido uma similitude favorita também entre os budistas Zen. Em Huang-po Hsi-yun temos isto:

Q.: «O que se entende por conhecimento mundano?»

R.: «Qual é a utilidade de te envolveres em tais complexidades? (A Mente) é completamente pura desde o início, e não são necessárias discussões verbosas sobre ela. Apenas não tenhas mente de qualquer espécie, e isto é conhecido como conhecimento imaculado. Na tua vida quotidiana, quer andes ou estejas de pé, sentado ou deitado, não deixes que o teu discurso de qualquer natureza se apegue às coisas do mundo; então quaisquer palavras que profiras e de qualquer modo que os teus olhos pisquem, tudo é de conhecimento imaculado.

O mundo está atualmente a caminho de um declínio geral, e a maioria dos estudantes Zen apega-se às coisas materiais e mundanas. Que preocupação têm eles afinal com a Mente? Deixa a tua mente ser como o vazio do espaço, como um

pedaço de madeira morta e uma peça de pedra, como cinzas frias e carvão queimado. Quando isto for feito, podes sentir alguma correspondência (à verdadeira Mente). Se de outra forma, algum dia serás certamente repreendido pelo velho homem do outro mundo...»

A recomendação de Inácio de Loyola da obediência como o fundamento da sua Ordem difere naturalmente em espírito da ideia da recomendação dos mestres Zen do que pode ser chamado indiferença absoluta. Eles são indiferentes às coisas que lhes acontecem, porque as consideram como não tocando o Inconsciente que jaz no fundo da sua consciência superficial. Como se mantêm intimamente no Inconsciente, todos os acontecimentos exteriores, incluindo o que é popularmente conhecido como pertencente à consciência própria, são como sombras. Sendo assim, são permitidos assaltar o mestre Zen, enquanto o seu Inconsciente permanece imperturbado. Este sofrimento é, para usar terminologia cristã, um sacrifício, um holocausto consumido pela honra de Deus.

William James cita a Introduction à la Vie Mystique de Lejeune nas suas Variedades da Experiência Religiosa (p. 312): «Pela pobreza, imola as suas posses exteriores; pela castidade, imola o seu corpo; pela obediência, completa o sacrifício, e dá a Deus tudo o que ainda possui como seu, os seus dois bens mais preciosos, o seu intelecto e a sua vontade.»

Por este sacrifício do intelecto e da vontade, a disciplina católica completa-se; isto é, o devoto transforma-se num bloco de madeira, uma mera massa de carvão queimado e cinzas frias, e identifica-se com o Inconsciente. E esta experiência é contada pelos escritores católicos em termos de Deus, como um sacrifício a Ele; enquanto os mestres Zen recorrem a uma fraseologia mais intelectual ou psicológica.

Para citar mais dos Ditados de Inácio: «Devo considerar-me como um cadáver que não tem nem inteligência nem vontade: ser como uma massa de matéria que sem resistência se deixa colocar onde quer que agrade a alguém; como um bastão na mão de um velho, que o usa de acordo com as suas necessidades e o coloca onde lhe convém.» Esta é a atitude que ele aconselha os seus seguidores a tomarem em relação à Ordem.

A intenção da disciplina católica é completamente diferente da do Zen, e portanto a admoestação de Inácio assume uma coloração bastante diferente na superfície. Mas na medida em que a sua experiência psicológica está em causa, tanto os mestres Zen como os líderes católicos visam produzir o mesmo estado de espírito, que não é outro senão realizar o Inconsciente nas nossas consciências individuais.

O jesuíta Rodriguez dá uma ilustração muito concreta em relação à virtude da obediência: «Uma pessoa religiosa deve, em relação a todas as coisas que usa, ser como uma estátua que se pode vestir com roupas, mas que não sente dor e não faz resistência quando se a despe novamente. É desta forma que deves sentir em

relação às tuas roupas, aos teus livros, à tua cela e a tudo o mais que uses... Para as tuas roupas, os teus livros, etc., substitui as tuas dores, preocupações, alegrias, aspirações, etc., que são as tuas posses psicológicas tanto quanto os teus bens físicos. Evita usar estas posses psicológicas como se fossem a tua propriedade privada, e és budista vivendo no Inconsciente ou com o Inconsciente.

Alguns podem dizer que os bens físicos não são o mesmo que as funções psicológicas, que sem estas últimas não há mente e sem mente não há ser senciente. Mas eu digo, sem estes bens físicos que supostamente necessitas, onde está o teu corpo? Sem o corpo, onde está a mente? Afinal, estas funções psicológicas não te pertencem na mesma medida em que as tuas roupas, a tua mesa, a tua família, o teu corpo, etc., te pertencem. Estás sempre controlado por elas, em vez de as controlares. Não és senhor nem mesmo do teu próprio corpo que parece ser o mais íntimo para ti. Estás sujeito ao nascimento e à morte. Com o corpo, a tua mente está mais estreitamente ligada, e esta parece estar ainda mais fora do teu controlo. Não és ao longo da tua vida um mero brinquedo de todas as tuas sensações, emoções, imaginações, ambições, paixões, etc.?

Quando Hui-neng e outros mestres Zen falam do Inconsciente, podem parecer aconselhar-nos a transformar-nos em cinzas frias e mortas sem mentalidade, sem sentimentos, sem mecanismo interior comumente associado à humanidade, a transformar-nos em mero nada, vazio absoluto; mas na verdade isto é o conselho dado por todos os religionistas, este é o objetivo final a que toda a disciplina religiosa aspira atingir. Independentemente das suas interpretações teológicas ou filosóficas, ao meu ver, cristãos e budistas referem-se ao mesmo facto de experiência quando falam de sacrifício e obediência. Um estado de passividade absoluta interpretado dinamicamente, se tal for possível, é a base da experiência Zen.

O Inconsciente é deixar que «seja feita a tua vontade», e não afirmar a minha. Todos os fazeres e acontecimentos, incluindo pensamentos e sentimentos, que tenho ou que me vêm são da vontade divina enquanto não houver da minha parte apegos, anseios, e «a minha mente está completamente desconectada das coisas do passado, presente e futuro» da forma descrita acima. Este é novamente o espírito de Cristo quando diz: «Não vos preocupeis, pois, com o amanhã: pois o amanhã se preocupará com as coisas dele mesmo. Basta a cada dia o seu mal.»

Substitui «o amanhã» por «o futuro» e «o dia» por «o presente», e o que Cristo diz é exatamente o que o mestre Zen diria, embora de uma maneira mais filosófica. «O dia» não significaria para o mestre Zen um período de vinte e quatro horas como popularmente calculado, mas um instante ou um pensamento que passa mesmo antes de se proferir a palavra. O Inconsciente reflete na sua superfície todos esses instantes-pensamento, que passam com a máxima rapidez enquanto ele próprio permanece sereno e imperturbado. Estes pensamentos passageiros constituem a minha consciência, e na medida em que esta última é considerada como me pertencendo, não tem conexão com o Inconsciente, e há apegos, anseios,

preocupações, desilusões e todo o tipo de «mal dele». Quando eles são, no entanto, conectados com o Inconsciente, caem da minha consciência; deixam de ser males, e partilho a serenidade do Inconsciente. Isto é, posso dizer, uma fase de passividade absoluta.

A conceção do Inconsciente leva a muitas interpretações erradas quando é tomada como apontando para a existência de uma entidade a ser designada «o Inconsciente». Os mestres Zen não assumem tal entidade por trás da nossa consciência empírica. De facto, estão sempre contra assunções desta natureza; visam destruí-las por todos os meios possíveis. O chinês wu-hsin, «sem mente», e wu-nien, «sem pensamento» ou «não-pensamento», significam tanto o Inconsciente como estar inconsciente. Sendo assim, por vezes encontro-me em perda para apresentar o significado exato dos escritores chineses cujas traduções são dadas neste Ensaio. As frases chinesas estão muito frouxamente encadeadas, e cada caráter componente não é de todo flexível. Enquanto lidas no original, o sentido parece suficientemente claro, mas quando tem de ser apresentado em tradução, é necessária mais precisão para cumprir com a construção da língua usada, no nosso caso o inglês.

Para fazer isto, muita violência tem de ser praticada sobre o génio do chinês original, e em vez de uma tradução é necessário ter uma exposição, ou uma interpretação, ou uma paráfrase; e, como consequência, o fio contínuo de pensamento tecido à volta dos caracteres chineses originais, com todas as suas peculiaridades gramaticais e estruturais, é quebrado. O que podemos chamar o efeito artístico do original é inevitavelmente perdido.

No seguinte diálogo citado dos sermões de Hui-chung, os argumentos desenvolvem-se à volta das ideias wu-hsin («sem mente» = inconsciente), yung-hsin («usar a mente» = esforço consciente), yu-hsin («ter uma mente» = ser consciente), wu (como partícula privativa independente, «não», como prefixo, «des-», «in-», etc., como substantivo, «nada» ou «não-ser», ou «não-entidade»), e ch'eng-fo («atingir a Budeidade», «tornar-se um Buda»). Hui-chung foi um dos discípulos de Hui-neng, e naturalmente ansiava desenvolver a doutrina de wu-hsin que significa wu-nien, o termo principalmente usado por Hui-neng, o seu mestre. O diálogo abre com a pergunta de Ling-chiao, um dos seus novos seguidores:

Q.: «Deixei a minha casa para me tornar monge, e a minha aspiração é atingir a Budeidade. Como devo usar a minha mente?»

R.: «A Budeidade é atingida quando não há mente que deva ser usada para a tarefa.»

Q.: «Quando não há mente para ser usada para a tarefa, quem poderá alguma vez atingir a Budeidade?»

R.: «Pelo não-pensamento a tarefa é realizada por si mesma. O Buda, também, não tem mente.»

Q.: «O Buda tem maneiras maravilhosas e sabe como libertar todos os seres. Se não tivesse mente, quem alguma vez libertaria todos os seres?»

R.: «Ter não-pensamento significa libertar todos os seres. Se ele vir algum ser que deva ser libertado, tem uma mente (yu-hsin) e está seguramente sujeito ao nascimento e à morte.»

Q.: «A ausência de mente (wu-hsin) está então já aqui, e como foi que Sakyamuni apareceu no mundo e deixou para trás tantos sermões? É isto uma ficção?»

R.: «Com todos os ensinamentos deixados por ele, o Buda é wu-hsin (sem mente, inconsciente).»

Q.: «Se todos os seus ensinamentos vêm da sua ausência de mente, devem ser também não-ensinamentos.»

R.: «Pregar não é (pregar), e não (pregar) é pregar. (Todas as atividades do Buda vêm do nada, i. e. Sunyata, Vazio.)»

Q.: «Se os seus ensinamentos saem da sua ausência de mente, é o meu karma operante o resultado de acalentar a ideia de uma mente (yu-hsin)?»

R.: «Na ausência de mente não há karma. Mas (enquanto referes trabalhar o teu karma) o karma já está aqui, e a tua mente está sujeita ao nascimento e à morte. Como pode então haver ausência de mente (em ti)?»

Q.: «Se a ausência de mente significa Budeidade, o teu Reverendo já atingiu a Budeidade, ou não?»

R.: «Quando a mente em si não é (wu), quem fala de atingir a Budeidade? Pensar que há algo chamado Budeidade que deve ser atingido, isto é acalentar a ideia de uma mente (yu-hsin); acalentar a ideia de uma mente é uma tentativa de realizar algo que flui (yu-lou, asrava em sânscrito); sendo assim, não há ausência de mente aqui.»

Q.: «Se não há Budeidade a ser atingida, o teu Reverendo tem a função de Buda?»

R.: «Onde a mente em si não é, donde vem a sua função?»

Q.: «Então perde-se no nada exterior (wu); não pode isto ser uma visão absolutamente niilista?»

R.: «Desde o início não há (nenhum espectador e) nenhuma visão; e quem diz isto ser niilista?»

Q.: «Dizer que desde o início nada existe, não será isso cair no vazio?»

Como eu afirmei noutro lugar, a filosofia budista utiliza dois conceitos, Corpo e Uso, para explicar a realidade. Os dois são inseparáveis; onde há qualquer funcionamento, deve haver um Corpo por trás dele, e onde há um Corpo, o seu Uso será inevitavelmente reconhecido. Mas quando se declara que não há Budidade,

como pode haver qualquer funcionamento dela? Como pode então um abade Zen ter algo a ver com o budismo?

Tudo começa no Inconsciente, tudo está no Inconsciente, e tudo se afunda no Inconsciente. Não há Budidade, logo não há funcionamento dela. Se um pensamento for despertado e qualquer forma de funcionamento for reconhecida, há uma discriminação, um apego, um desvio do caminho do Inconsciente. O mestre permanece firmemente no Inconsciente e recusa-se a ser transferido para o plano da consciência. Isso confunde o monge noviço.

A. «Até o vazio não existe, e onde está a queda?»

P. «Tanto o sujeito como o objeto são negados (wu). Suponha que um homem aparecesse de repente aqui e cortasse a tua cabeça com uma espada. Isso seria considerado real (yu) ou não real (wu)?»

A. «Isso não é real.»

P. «Dor ou não dor?»

A. «A dor também não é real.»

P. «Não sendo a dor real, em que caminho de existência renascerias após a morte?»

A. «Sem morte, sem nascimento, e sem caminho.»

P. «Tendo já atingido o estado de absoluta não-existência, alguém é o perfeito senhor de si mesmo; mas como usarias a mente (yung-hsin) quando a fome e o frio te assaltassem?»

A. «Quando tenho fome, como, e quando tenho frio, visto mais roupas.»

P. «Se estás ciente da fome e do frio, tens uma mente (yu-hsin).»

A. «Tenho uma pergunta para ti: A mente de que falas como uma mente (yu-hsin hsin) tem uma forma?»

P. «A mente não tem forma.»

A. «Se já sabias que a mente não tem forma, isso significa que desde o início a mente não existe, e como poderias falar em ter uma mente?»

P. «Se por acaso encontrasses um tigre ou um lobo nas montanhas, como usarias a tua mente (yung-hsin)?»

A. «Quando é visto, é como se não fosse visto; quando se aproxima, é como se nunca se aproximasse; e o animal reflete a não-pensamento. Até um animal selvagem não te feriria.»

P. «Ser como se nada estivesse a acontecer, estar na não-pensamento, absolutamente independente de todas as coisas, qual é o nome de tal ser?»

A. «O seu nome é Vajra o Mahasattva (Vajra o Grande Ser).»

P. «Que forma tem ele?»

A. «Desde o início, não tem forma.»

P. «Como não tem forma, o que é aquilo que passa pelo nome de Vajra o Grande Ser?»

A. «É chamado Vajra o Grande Sem Forma.»

P. «Que méritos tem ele?»

A. «Quando os teus pensamentos, apenas um deles, estão em correspondência com Vajra, és capaz de apagar as graves ofensas que cometeste enquanto passavas por ciclos de nascimento e morte durante Kalpas numerando tantos como as areias do Ganges. Os méritos deste Vajra o Grande, são imensuráveis; nenhuma palavra da boca pode calculá-los, nenhuma mente é capaz de descrevê-los; mesmo que alguém viva por eras numerando tantas como as areias do Ganges, e fale sobre eles, não pode esgotá-los.»

P. «O que significa 'um ser num pensamento em correspondência com isso'?»

A. «Quando alguém é esquecido tanto da memória como da inteligência, está em correspondência com isso.»

P. «Quando tanto a memória como a inteligência são esquecidas, quem é que entrevista os Budas?»

A. «Esquecer significa não-existência (wang chi wu). A não-existência significa Budidade (wu chi fo).»

P. «Designar a não-existência como não-existência está muito bem, mas porquê chamá-la o Buda?»

A. «A não-existência é o vazio, e o Buda também é o vazio. Portanto, diz-se que a não-existência significa Budidade e a Budidade não-existência.»

P. «Se não há um iota de coisa, como é que isso deve ser nomeado?»

A. «Nenhum nome para isso.»

^ «Ser esquecido da memória e da inteligência» é uma expressão estranha. «Esquecido» é usado para expressar a ideia do inconsciente. Esquecer tanto a memória como a inteligência, que constituem a essência da nossa consciência empírica, é regressar ao Inconsciente, não acalentar o pensamento de uma mente, eliminar completamente o yung-hsin ou yu-hsin, que é o estado de não-pensamento. É a repetição da ideia afirmada antes, de que regressar ao Inconsciente é atingir a Budidade.

P. «Há algo que se lhe assemelhe?»

A. «Nada que se lhe assemelhe; o mundo não conhece igual.»

Deste diálogo entre Hui-chung e o seu discípulo Ling-chiao, citado com alguma extensão, podemos ter um vislumbre do significado de termos como wu-hsin, wu-nien, wu, kung e wang, que encontramos frequentemente na literatura Zen e que constituem a ideia central, expressa negativamente, da filosofia Zen. «Não-pensamento», «não-existência», «vazio» e «esquecimento» são termos rústicos na língua inglesa tal como empregados pelos mestres Zen chineses. Soam bárbaros, e em muitos aspetos completamente ininteligíveis, e isso foi de facto o caso com o discípulo chinês de Hui-chung, que achou extremamente difícil compreender o significado do seu mestre.

É preciso realmente ter uma experiência para entrar no espírito do mestre, e então a compreensão virá por si só. Seja o que for, todos estes termos negativos tendem a apontar para o conceito do Inconsciente, não no sentido psicológico, mas no sentido metafísico mais profundo. Embora sejam meras negações, têm um significado positivo, e por isso são identificados com a Budidade, a natureza de Buda, a natureza própria, o ser próprio, a Talidade, a Realidade, etc.

Enquanto alguém permanece no Inconsciente, não há despertar de Prajna. O Corpo está lá, mas sem Uso; e quando não há Uso, não há «ver na natureza própria», e todos regressamos literalmente a uma quietude estática da matéria inorgânica. Hui-neng opunha-se veementemente a esta conceção de Dhyana; daí a sua filosofia de Prajna e o lema do budismo Zen: «ver na natureza própria é tornar-se o Buda».

O maior avanço que Hui-neng fez no estudo do Zen é esta ideia de ver na natureza própria ou no ser próprio. Antes do seu tempo, a ideia era contemplar a serenidade e a pureza dela, o que tendia para o quietismo ou mera tranquilização. Isso já foi notado antes, e darei uma passagem adicional sobre o assunto, esperando esclarecer o significado da noção de Hui-neng de ver no ser próprio.

Um monge perguntou a Chih de Yun-chu, do século VIII: «O que significa ver na Natureza Própria e tornar-se um Buda?»

Chih: «Esta Natureza é desde o início pura e imaculada, serena e imperturbada. Não pertence a categorias de dualidade como ser e não-ser, puro e impuro, longo e curto, receber e dar; o Corpo permanece na sua talidade. Ter uma visão clara disto é ver na Natureza Própria. A Natureza Própria é o Buda, e o Buda é a Natureza Própria. Portanto, ver na Natureza Própria é tornar-se o Buda.»

Monge: «Se a Natureza Própria é pura e não pertence a categorias de dualidade como ser e não-ser, etc., onde ocorre este ver?»

Chih: «Há um ver, mas nada visto.»

Monge: «Se não há nada visto, como podemos dizer que há algum ver?»

Chih: «Na verdade, não há vestígio de ver.»

Monge: «Num tal ver, de quem é o ver?»

Chih: «Também não há quem veja.»

Monge: «Onde chegamos afinal?»

Chih: «Sabes que é por causa de uma discriminação errónea que se concebe um ser, e daí a separação de sujeito e objeto. Isso é conhecido como uma visão confusa. Pois, de acordo com esta visão, alguém envolve-se em complexidades e cai no caminho do nascimento e da morte. Aqueles com uma visão mais clara não são como este. O ver pode continuar o dia todo, e no entanto nada é visto por eles. Podes procurar vestígios de ver neles, mas nada, nem do Corpo nem do Uso, é descobrível aqui. A dualidade de sujeito e objeto desapareceu — o que é chamado ver na Natureza Própria.»

É evidente que este ver na natureza própria não é um ver comum, no qual há uma dualidade de quem vê e o que é visto. Nem é um ato especial de ver, que, entendido ordinariamente, ocorre num momento definido e num local definido. No entanto, há o facto do ver que não pode ser negado. Como pode tal facto ocorrer neste mundo de dualidades? Enquanto nos apegamos, para usar a terminologia budista, a esta forma de pensar, nunca poderemos compreender esta experiência Zen de ver na natureza própria.

Para compreendê-la, é preciso ter a experiência, e ao mesmo tempo deve haver uma lógica ou dialética especialmente construída — pelo nome que for conhecida — para dar à experiência uma interpretação racional ou irracional. O facto vem primeiro, seguido de uma intelectualização. Chih de Yun-chu fez o seu melhor na citação acima para expressar a sua ideia do ver de acordo com a forma de pensar que então prevalecia. Esta expressão pode não satisfazer a nossa exigência lógica atual, mas isso nada tem a ver com o facto em si.

Para regressar a Hui-neng, Prajna desperta na natureza própria abruptamente (tun), e este termo tun não significa apenas «instantaneamente», «inesperadamente ou subitamente», mas significa a ideia de que o ato de despertar, que é ver, não é um ato consciente da parte da natureza própria. Por outras palavras, Prajna surge do Inconsciente e no entanto nunca o abandona; permanece inconsciente dele. Este é o sentido de dizer que «Ver é não-ver, e não-ver é ver», e que o Inconsciente ou natureza própria torna-se consciente de si mesmo por meio de Prajna, no entanto, nesta consciência não há separação de sujeito e objeto. Portanto, diz Hui-neng: «Aquele que compreende esta verdade é wu nien (‘sem pensamento’), wu-i (‘sem memória’), e wu-chao (‘sem apego’).»

Mas devemos lembrar que Hui-neng nunca defendeu a doutrina da mera nada, ou do mero fazer-nada, nem assumiu uma quantidade desconhecida na solução da vida.

Este último tipo de mal-entendido parece ter sido prevalente logo após a morte de Hui-neng, ou mesmo enquanto ele estava vivo. De certa forma, esta

interpretação errónea apela a muitos que não têm um grasp adequado do significado da natureza transcendental do ser próprio (svabhava). Na verdade, é a conceção popular de uma alma. De acordo com Hui-chung, cujo longo diálogo com um dos seus discípulos, Ling-chiao, já foi citado, os seguidores populares de Hui-neng parecem ter ido ao ponto de rever o conteúdo do T'an-ching para se adequar à sua própria interpretação do Mestre.

À indagação de Hui-chung sobre o budismo Zen no sul, o seu visitante relatou o seguinte: «Há atualmente muitos mestres Zen no sul, e de acordo com eles há a natureza de Buda em cada um de nós, e esta natureza é o que faz todo o ver, ouvir e pensar nele. Quando ele move as pernas ou as mãos, é a Natureza que o faz nele, e é consciente desta experiência. O corpo está sujeito ao nascimento e à morte, mas a Natureza escapa dele como a serpente sai da sua pele, ou como um homem deixa a sua casa velha.»

A este relato do visitante do sul, Hui-chung acrescenta: «Eu também conheço esta classe de professores budistas, e encontrei muitos deles nos meus dias de peregrinação. São como aqueles filósofos heréticos na Índia que hipostasiizam uma alma. Isso é realmente lamentável. Pois eles adulteram o T'an-ching, realizando todo o tipo de alterações de acordo com as suas próprias ideias contra o ensino do seu Mestre reverenciado. O resultado é a destruição do princípio pelo qual nós, os verdadeiros seguidores do nosso Mestre, nos guiamos. . . .»

Do ponto de vista da crítica textual, o T'an-ching aparentemente sofreu muito nas mãos de compiladores sucessivos, e mesmo a cópia mais antiga da dinastia T’ang pode não ser um relatório demasiado exato dos discursos de Hui-neng. Mas não há dúvida de que mesmo a cópia atual do T'an-ching contém muito do ponto de vista característico de Hui-neng, especialmente a sua doutrina de Prajna, distinguida dos seus predecessores e contemporâneos.

A conceção de uma substância-alma não é um mal-entendido tão subtil de Hui-neng como o da mera nada. Podemos dizer que estas duas conceções de Prajna ou natureza própria são os dois grandes armadilhas em que a maioria dos seguidores Zen, e na verdade a maioria dos budistas, estão propensos a cair. Os estudantes de Zen têm de se precaver contra cometer estes erros. O que os leva à armadilha é a tentativa de substituir uma compreensão intelectual ou conceptual de uma experiência pela genuína experiência Zen em si. Este procedimento falso é a fonte de todos os erros graves.

Deixem-me citar mais dos anais do Zen seguintes a Hui-neng, para ilustrar como facilmente nos desviamos na compreensão da relação entre Natureza Própria e Prajna, Corpo e Uso, o Inconsciente e a consciência, o Vazio e um mundo de devir, o Inatingível e o atingível, o Nirvana Não-Permanente e um reino de nascimento e morte, a não-discriminação e a lógica, a não-existência e as pluralidades, etc.

No que se segue, os mestres são mostrados a esforçar-se arduamente para fazer os seus pupilos experienciarem algo que está para além e no entanto nas

dualidades, como exemplificado acima. Fundamentalmente, a experiência Zen consiste em ver no funcionamento de Prajna, de onde parte o nosso mundo comum de contradições.

Shih-kung Hui-tsang de Fu-chou, que foi um dos grandes discípulos de Ma-tsu da dinastia T'ang, desejando ver que compreensão do Zen o seu monge principal tinha, propôs esta questão: «Podes agarrar o espaço vazio?» O monge respondeu: «Sim, Mestre.» «Como procedes?» foi a exigência do mestre. O monge então, estendendo o braço, agarrou o espaço vazio. Comentou o mestre: «Como podes agarrar o espaço dessa maneira?» «Como então?» retorquiu o monge. Mal isto foi dito, o mestre agarrou o nariz do monge e puxou-o com força. O monge gritou alto, dizendo: «Isso é demasiado forte; vais arrancá-lo!»

O mestre concluiu: «De nenhuma outra maneira podes agarrar o espaço vazio.»

Aqui vemos que o Inconsciente de modo algum é inconsciente de si mesmo, e também que o Vazio é uma substância bastante concreta que pode ser segurada nas nossas próprias mãos. Nos dias de Hui-neng, esta verdade não era demonstrada de forma tão gráfica, tão vívida. Quando Hui-neng disse a um dos seus discípulos, que era um estudante devoto do Pundarika, para não ser «virado» pelo Sutra, mas para o fazer «virar», o mestre queria dizer tudo o que foi evidenciado por Shih-kung, mas ainda estava ocupado a lutar no campo com a mesma arma que estava nas mãos dos seus discípulos; isto é, num terreno mais ou menos conceptual.

Quando os budistas são informados de que o Buda vem de nenhum lugar e parte para nenhum lugar, ou que o Dharmakaya é como o espaço vazio e deve ser encontrado onde há não-pensamento (wu-hsin), ficam perdidos, ou tentam agarrar o espaço vazio, imaginando que isso os pode levar a algum lado. Mas nunca acordarão para Prajna até que o seu nariz seja torcido com força e as lágrimas lhes venham aos olhos.

Mesmo quando lhes é dito que todo o ser é dotado da natureza de Buda e que são Budas, tal como são, mantêm-se afastados da Budidade por razão da sua própria compreensão discriminativa, que cria uma barreira artificial entre si mesmos e o Buda. Toda a missão de Hui-neng foi derrubar esta barreira; daí a sua declaração: «Desde o início, não há uma coisa.» Isso deve ter perturbado os seus discípulos desde que saiu da boca de um supostamente ignorante cortador de lenha de Shin-chou.

Shih-kung, o mestre acima mencionado, foi perguntado por um monge: «Como devo escapar ao nascimento e à morte?» O mestre disse: «Qual é a utilidade de escapar?» Noutra ocasião, a resposta do mestre foi: «Este sabe sem nascimento e morte.» Do ponto de vista do questionador, «este» é de facto o problema.

É «este» o Buda?

Yu-ti perguntou a Tao-t'ing, outro discípulo de Ma-tsu: «Quem é o Buda?» O mestre chamou: «Ó Yu-ti!» Yu-ti respondeu: «Sim, Mestre!» Ao que o mestre disse: «Não o procures noutro lugar.»

Mais tarde, um monge levou esta história a Yao-shan, que disse: «Ai, ele amarrou aquele sujeito com demasiada força!» «O que significa isso?» disse o monge. Yao-shan também chamou: «Ó monge!» O monge respondeu: «Sim, Mestre!» Shan então exigiu: «O que é isso?»

«Isso» outra vez! O que é desta vez? É mais uma vez o Buda? Vejamos se outra citação similar nos ajuda a ver o assunto.

Um monge perguntou a Pai-chang Hui-hai, o fundador do mosteiro Zen: «Quem é o Buda?»

Chang: «Quem és tu?»

Monge: «Eu sou fulano.»

Chang: «Conheces este fulano?»

Monge: «Com toda a certeza!»

Chang ergueu então o seu hossu e disse: «Vês?»

Monge: «Vejo.»

O mestre não fez mais nenhum comentário.

Porque é que Pai-chang permaneceu em silêncio? O monge compreendeu quem era o Buda? Ou o mestre desistiu do monge como um caso perdido? Tanto quanto o nosso entendimento humano comum permite, o monge aparentemente respondeu corretamente ao Mestre. Nada de errado, então, com o monge? Mas o problema com o Zen é que ele sempre se recusa a permanecer comum, embora afirme ser comum. Um dia, Pai-chang deu este sermão: /

«Há um que, embora não coma arroz há muito tempo, não sente fome; há outro que, embora coma arroz o dia todo, não se sente satisfeito.»

São eles dois indivíduos separados? Ou são um e o mesmo indivíduo, apesar de agirem e sentirem de forma diferente? Não há aqui nenhum Buda?

Shan-shan Chih-chien foi outro discípulo de Ma-tsu. Quando ele estava ocupado com toda a companhia do mosteiro a colher ervas silvestres, Nan-ch'uan, que estava entre eles, pegou numa e, erguendo-a, disse: «Isto faz uma bela oferenda!» Chih-chien respondeu de imediato: «No entanto, ele não lhe dará um olhar nem a isso nem a qualquer comida deliciosa.» Nan-ch'uan disse: «Pode ser assim, mas a menos que cada um de nós a prove uma vez, nunca acabamos.»

Prajna deve ser despertada uma vez na natureza própria; pois, a menos que isso seja experimentado, nunca teremos a oportunidade de conhecer o Buda não só em

nós mesmos, mas também nos outros. Mas este despertar não é um ato particular realizado no reino da consciência empírica, e por esta razão é como um reflexo lunar no riacho; não é nem contínuo nem discreto; está para além do nascimento e da morte; mesmo quando se diz que nasce, não conhece nascimento; mesmo quando se diz que passou, não conhece passagem; só quando a não-pensamento (o Inconsciente) é vista é que há discursos nunca discursados, que há atos nunca atuados. . .

Destas passagens, espero que ganhemos um vislumbre de alguns aspetos do pensamento Zen tal como promulgado por Hui-neng, e também do seu desenvolvimento após ele. Que o ver na natureza própria é o atingir da Budidade tornou-se, desde Hui-neng, o ensino mais fundamental do budismo Zen, especialmente na escola Rinzai do Zen no Japão, bem como na China. Este ver contrasta com o mero refletir ou contemplar a imaculeza da natureza própria ou natureza de Buda, mas algo ainda permanece do antigo hábito de contemplação quietista.

Pois, apesar do facto de que o ver é um ato tanto quanto mover uma mão ou um pé, ou proferir palavras, não há tanto movimento muscular percetível no ver como no apertar de mãos, ou na ejeção de sons da garganta e da boca; e esta peculiaridade anatómica tende a fazer-nos considerar o ato de ver do ponto de vista quietista. O tipo de mente mais intelectual pode permanecer satisfeito com esta tendência, mas o caso é diferente com pessoas fortemente práticas.

O desenvolvimento do pensamento Zen na China até ao dia de Hui-neng seguiu mais ou menos o padrão indiano, mas após ele o seu curso começou a correr caracteristicamente pelo canal chinês. O ver intelectual na Natureza Própria, tão profundamente cultivado pela mente indiana, exibe agora o que pode ser chamado a fase de demonstração prática do Zen chinês. Em termos da filosofia budista chinesa, podemos afirmar que o Uso de Prajna está agora mais em evidência do que o Corpo de Prajna.

Kuei-shan Ling-yu fez uma vez a seguinte observação:

«Muitos mestres têm de facto uma visão no Grande Corpo, mas nada sabem do Grande Uso.» Yang-shan, que foi um dos principais discípulos de Kuei-shan, transmitindo esta observação a um monge que vivia numa cabana ao pé da montanha, perguntou: «O que pensas do mestre?» O monge disse: «Repete isso, por favor.» Quando Yang-shan estava prestes a fazê-lo, o monge derrubou-o no chão com um pontapé. Yang-shan relatou o incidente ao mestre, que deu uma gargalhada sincera.

Noutra ocasião, Yang-shan experimentou novamente este tipo de pontapé do pé de Chang-sha Ching, um discípulo de Nan-ch'uan. Quando estavam a desfrutar do luar numa noite, Yang-shan disse: «As pessoas estão todas dotadas disto, mas falham em usá-lo.» Chang-shan disse: «Tu és o que o deve usar.» Yang: «Mas como o

usarias?» Chang, sem hesitação, derrubou o seu companheiro monge no chão com um pontapé. Ao levantar-se, Yang comentou: «És de facto como um tigre.»

O ato de dar um pontapé é realmente o ato de ver, na medida em que ambos saem da natureza própria e a refletem. Quando esta identidade é uma vez reconhecida, o agir alcança um desenvolvimento infinito; não há apenas pontapés, mas pancadas, bofetadas, empurrões, gritos, etc., como registados na literatura Zen. Ma-tsu e Shih-tou, ambos discípulos de discípulos de Hui-neng, podem ser considerados os originadores da escola dinâmica do Zen, grandes agentes do Uso. Os casos seguintes podem parecer fora do comum em mais do que um sentido, aproximando-se de facto das ações de um lunático; mas do ponto de vista do «Grande Uso», do qual o ver é também uma das aplicações práticas, dançar ou realizar um truque acrobático pode ter um significado profundo.

Quando P'an-shan Pao-chi, um discípulo de Ma-tsu, estava prestes a falecer, perguntou: «Há alguém entre vós que produza a minha semelhança?» Cada um tentou fazer o seu melhor ao esboçar o retrato do mestre, mas nenhum o agradou. Todos foram mandados embora. P'u-hua, um dos seus próprios discípulos, saiu e disse: «Eu posso fazer a tua semelhança.» «Se assim é», disse o mestre, «porque não ma apresentas?» P'u-hua deu uma cambalhota ao sair da sala. O comentário de P'an-shan foi: «Este sujeito, quando sair para o mundo como professor, agirá como um lunático.»

Esta profecia provou-se verdadeira na vida de P'u-hua, como é contado na biografia de Lin-chi (Rinzai). Quando foi convidado para jantar com Lin-chi na casa de um dos seus seguidores, Lin-chi comentou: «Diz-se que um único cabelo engole um grande oceano e uma semente de mostarda contém o Monte Sumeru. É isto uma ocorrência milagrosa, ou é naturalmente assim?» P'u-hua virou a mesa com o pé. Lin-chi disse: «Que rude!» P'u-hua protestou: «Sabes onde estamos? Rude ou refinado, este não é lugar para fazeres tal comentário.»

No dia seguinte, houve outra ocasião para serem tratados com um jantar juntos. Perguntou Lin-chi: «Como se compara o jantar de hoje com o de ontem?» P'u-hua virou novamente a mesa, ao que Lin-chi comentou: «Está tudo bem, mas mesmo assim és muito mal-educado.» P'u-hua retorquiu: «Que sujeito cego és! Não sabes que não há espaço no budismo para comentários como os teus sobre maneiras?»

Te-shan, um contemporâneo de Lin-chi, era famoso por esta declaração: «Quer consigas dizer uma palavra ou não, levas trinta pancadas na mesma.» Lin-chi disse a Lo-p'u, um dos seus próprios discípulos, para ir entrevistar Te-shan, e Lin-chi deu-lhe esta instrução: «Perguntas por que se leva trinta pancadas mesmo quando se consegue dizer uma palavra. Quando Te-shan te bater, agarra o seu bastão e empurra-o com ele. Vê como ele se comportará então.» Tudo correu como planeado com Te-shan. Quando empurrado com o bastão, no entanto, ele caminhou calmamente de volta aos seus aposentos. Isto foi relatado a Lin-chi, cujo comentário

foi: «Tive alguma dúvida sobre ele até agora, mas tu, Lo-p'u, compreendes-lo?» Lo-p'u mostrou alguma hesitação, ao que Lin-chi o bateu.

Chung-i Hung-en, um discípulo de Ma-tsu, foi uma vez perguntado por Yang-shan: «Como se pode ver na natureza própria?» Chung-i disse: «É como uma gaiola com seis janelas, e há nela um macaco. Quando alguém chama à janela leste, 'Ó macaco, ó macaco!', ele responde. Nas outras janelas obtém-se a mesma resposta.» Yang-shan agradeceu-lhe pela instrução e disse: «A tua similitude instrutiva é bastante inteligível, mas há uma coisa sobre a qual desejo ser esclarecido. Se o macaco de dentro estiver a dormir, exausto, o que acontece quando o de fora vem entrevistá-lo?»

Chung-i desceu do seu assento de palha e, pegando no braço de Yang-shan, começou a dançar, dizendo: «Ó macaco, ó macaco, a minha entrevista contigo terminou. É como um animálculo a fazer o ninho entre as sobrancelhas de um mosquito: sai para o cruzamento da rua e dá um grito alto: 'Ampla é a terra, poucos são os povos, e raramente se encontram amigos!'»

Chien-nin de Chen-chou foi outro discípulo de Ma-tsu. Ele trabalhava sempre para a Irmandade. Quando chegava a hora da refeição, carregava ele próprio o recipiente de arroz para a sala de jantar e realizava uma dança à entrada, anunciando em voz alta: «Ó Bodhisattvas, vinde comer o vosso arroz!» Batia então palmas e dava uma gargalhada sincera. Diz-se que isto continuou por vinte anos. Mais tarde, um monge perguntou a Chang-ching: «Qual era a ideia do antigo mestre quando dançava, batendo palmas?» Ching disse: «Parece que ele estava a cantar louvores.»

Ainda mais tarde, outro monge perguntou a Tai-kuang: «Quando Chang-ching se refere a dar louvores, a quem são dados os louvores?» Tai-kuang levantou-se e dançou. Ao que o monge fez reverências. Kuang comentou: «Qual é o significado das tuas reverências?» Foi o monge desta vez que se levantou e dançou. Kuang disse: «Ó fantasma de uma raposa selvagem!»

É esta a forma de ver na natureza própria? É esta a forma como Prajna «se usa» a si mesma? É notável notar que mesmo no tempo de Hui-neng este método de demonstrar o «Uso» de Prajna não era conhecido entre os seus seguidores. O máximo que provavelmente fariam era dizer aos noviços que a natureza de Buda era o Absoluto e que, quando a ideia de nascimento e morte já não prevalecesse, ela se manifestaria por si só; ou que o piscar de olhos, o erguer das sobrancelhas, espirrar, etc., tudo pertencia ao Buddha-dharma; ou que não havia utilidade em tentar ver na própria Natureza, porque se era dessa Natureza desde o início, e tudo o que se fazia saía dela.

Demonstrações dinâmicas, como podemos chamar ao desenvolvimento posterior do pensamento Zen, ainda não eram pensadas antes de Ma-tsu e Shih-tou. Que elas realmente se desenvolveram e constituem a característica essencial do Zen é um dos incidentes mais notáveis na história da cultura religiosa no Extremo Oriente.

Seja o que for que digamos destas demonstrações dinâmicas, há outro facto impressionante no Zen. É que os métodos a que recorrem os mestres Zen para estabelecer a verdade do Zen, ou para abrir o olho do inquiridor, são tão variados, tão originais, tão inteiramente não convencionais, que cada vez que nos deparamos com eles nos sentimos completamente revigorados, e frequentemente como se ressuscitados do túmulo. Para ver como, após a barragem ter sido removida por Hui-neng, as águas do Zen procuraram o seu curso sempre fluente, citemos algumas das formas Zen de agarrar a vida pela raiz.

No que se segue, as perguntas assumem várias formas. São por vezes sobre o Tao, por vezes sobre a natureza de Buda, por vezes sobre o significado da vinda de Bodhi-Dharma à China, por vezes sobre a essência do budismo, e assim por diante. Por mais variados que sejam os temas, todos apontam para os movimentos secretos de Prajna, cuja compreensão é ver na natureza própria, o objeto da disciplina Zen. As citações abaixo estão arranjadas de forma algo irregular, mas ocorreram num período de cerca de cem anos após Ma-tsu, incluindo o seu próprio tempo.

1. Um monge perguntou a Ma-tsu: «Qual era a mente de Bodhi-Dharma quando veio aqui do Ocidente?» Ma-tsu perguntou ao monge: «Qual é a tua mente neste momento?»

2. P'ang, o notável discípulo leigo de Ma-tsu, perguntou: «Como é que a água sem músculos e ossos suporta um barco que pesa 10 000 toneladas?» Ma-tsu respondeu: «Aqui não há nem água nem barco, e de que músculos e ossos estás a falar?»

3. Pai-chang perguntou: «Qual é o fim último do budismo?» Ma-tsu disse: «É exatamente aqui que abandonas a tua vida.»

4. Quando Pai-chang foi perguntado por Ma-tsu que caminho usaria na demonstração do pensamento Zen, Pai-chang ergueu o seu hossu. Ma-tsu perguntou: «É só isso? Algo mais?» Ao que Pai-chang atirou o hossu ao chão.

5. Um monge perguntou a Ma-tsu sobre a ideia de Bodhi-Dharma de vir do Ocidente para a China. O mestre, batendo no monge, disse: «Se eu não te bater, todos os mestres se rirão de mim.»

6. Tsung-yin de San-chiao Shan deu um dia este sermão: «Se formos discutir este assunto, mesmo o erguer das sobrancelhas nos tira do caminho.» Ma-ku perguntou de imediato: «Não falaremos do erguer das sobrancelhas; o que queres dizer com 'este assunto'?» Tsung-yin disse: «Aí, já estás fora do caminho!» Ma-ku virou a cadeira do mestre, e o mestre bateu-lhe. Ma-ku não teve mais nada a dizer.

7. Um monge perguntou a Pao-yun, de Lu-tsu Shan: «O que significa 'falar é não-falar'?» O Mestre disse: «Onde está a tua boca?» «Eu não tenho boca.» «Se assim é, como comes o teu arroz?» A isto o monge não

respondeu. Mais tarde, Tang-shan comentou: «Aquele sujeito nunca tem fome, não quer arroz.»

8. Enquanto Chang-hsing de Le-tan foi encontrado sentado de pernas cruzadas virado para a parede, Nan-chuan aproximou-se e afagou-lhe as costas. Chang-hsing disse: «Quem és tu?» «Eu sou P'u-yuan» (que era o nome pessoal de Nan-chuan). «Como estás?», perguntou Chang-hsing. A isto, «Como de costume», foi a resposta. Disse Chang-hsing: «Que vida ocupada levas então!»

9. Um monge perguntou a Pao-chi, de Pan-shan: «O que é o Tao?» Mestre: «Vem cá.» Monge: «Ainda não sou capaz de captar o significado.» Mestre: «Vai-te embora.»

10. Quando Pao-che de Ma-ku Shan um dia acompanhou o seu mestre, Ma-tsu, na sua caminhada, perguntou: «O que é o Grande Nirvana?» O mestre disse: «Depressa!» «O que há para apressar, ó Mestre?» «Olha para o riacho!» foi a resposta.

11. Um erudito budista visitou Yen-kuan Ch'i-an, que perguntou: «Qual é o teu ramo especial de estudo?» Erudito: «Eu discorro sobre o Avatamsaka Sutra.» Mestre: «Quantos Dharmadhatus ensina?» Erudito: «Do ponto de vista mais amplo, há inumeráveis Dharmadhatus relacionados uns com os outros na relação mais próxima possível; mas resumidamente, contam-se quatro.» O mestre ergueu então o seu hossu, dizendo: «A qual desses Dharmadhatus pertence isto?» O erudito meditou por um momento, tentando encontrar a resposta certa. O mestre estava impaciente e proferiu esta declaração: «Pensar deliberado e entendimento discursivo não valem nada; pertencem à casa dos fantasmas; são como uma lâmpada em plena luz do dia; nada brilha deles.»

12. Um monge perguntou a Tai-mei sobre a vinda de Bodhi-Dharma do Ocidente para a China, e o mestre respondeu: «Nenhuma ideia nisso.» Ch'i-an, ao saber deste comentário, disse: «Dois cadáveres num caixão.»

13. Um monge perguntou a Ling-mo de Wu-hsieh Shan: «O que é o início e o fim deste assunto?» Ling-mo: «Diz-me quanto tempo durou este momento presente?» Monge: «Não sou capaz de te seguir.» Ling-mo: «Não tenho espaço aqui para acarinhar perguntas como as tuas.» Monge: «Mas deves conhecer algum meio para tratar pessoas como tu.» Ling-mo: «Quando eles vêm e pedem o meu tratamento, dou-lho.» Monge: «Peço-te então tratamento.» Ling-mo: «Falta-te algo?»

14. Um monge perguntou a Wei-kuan de Hsing-shan Ssu: «O que é o Tao?» Wei-kuan: «Que bela montanha!»

Monge: «Estou a perguntar-te sobre o Tao, então porque falas da montanha?»

Wei-kuan: «Enquanto só souberes da montanha, não há oportunidade para atingires o Tao.»

15. Outro monge perguntou a Wei-kuan: «Onde está o Tao?»

Kuan: «Mesmo à nossa frente.»

Monge: «Porque não o vejo?»

Kuan: «Por causa do teu egoísmo, não o podes ver.»

Monge: «Se não o posso ver por causa do meu egoísmo, Vossa Reverência vê-o?»

Kuan: «Enquanto houver 'eu' e 'tu', isso complica a situação e não há visão do Tao.»

Monge: «Quando não houver nem 'eu' nem 'tu', é visto?»

Kuan: «Quando não houver nem 'eu' nem 'tu', quem está aqui para o ver?»

16. Quando Chih-chang de Kuei-sung Ssu tomou chá com Nan-chuan P'u-yuan, Nan-chuan disse: «Somos bons amigos, falámos sobre muitas coisas e pesámo-las cuidadosamente, e sabemos onde estamos; agora que cada um segue o seu próprio caminho, o que dirias se alguém se aproximasse e te perguntasse sobre as coisas últimas?»

Chih-chang: «Este chão onde nos sentamos agora é um bom local para uma cabana.»

Nan-chuan: «Deixa a tua cabana em paz; e quanto às coisas últimas?»

Chih-chang pegou no conjunto de chá, levantou-se do seu lugar. Ao que Nan-chuan disse: «Já acabaste o teu chá, mas eu não.»

Chih-chang: «O sujeito que fala assim não pode consumir nem uma gota de água.»

17. Chih-chang veio um dia à Sala e anunciou: «Vou agora discursar sobre o Zen. Vinde todos até mim.» Quando os monges se aproximaram, o mestre disse: «Quando tiverdes ouvido os atos de Kwannon, sois capazes de vos comportar adequadamente de acordo com as circunstâncias.» Os monges perguntaram: «Quais são os atos de Kwannon?» O mestre estalou então os dedos e disse: «Ouvis todos isso?» Os monges disseram: «Sim, ouvimos.» «Esta companhia absurda vossa, o que quereis obter vindo aqui?» Assim dizendo, o mestre expulsou-os da Sala com um bastão, e ele próprio, rindo-se com vontade, regressou aos aposentos do abade.

18 (a). Um monge perguntou a Li-shan: «Todas as coisas regressam ao Vazio, mas para onde regressa o Vazio?»

Li-shan: «A boca é incapaz de o localizar.»

Monge: «Porquê não?»

Li-shan: «Por causa da unidade do interior e do exterior.»

(b) Noutra ocasião, um monge perguntou: «Qual é a ideia da vinda do Dharma para aqui do Ocidente?»

Li-shan: «Não há 'qual' aqui.»

Monge: «Qual é a razão?»

Li-shan: «Apenas porque as coisas são tais como são.»

Estas duas proposições dadas por Li-shan podem ser consideradas comentários sobre um e o mesmo tema; isto é, o Vazio e a Talidade.

19. Pai-ling encontrou um dia P'ang, o budista leigo, na rua. Pai-ling disse: «Tiveste ocasião de apresentar a alguém a verdade que outrora experimentaste em Nan-yueh?»

P'ang: «Sim, tive.»

Pai-ling: «A quem?»

P'ang, apontando para si mesmo, disse: «A este velho.»

Pai-ling: «Mesmo o elogio de Manjusri e Subhuti não te faz justiça.»

P'ang perguntou agora: «Há alguém que conhece a verdade que experimentaste?» Pai-ling pôs o seu chapéu de bambu e foi-se embora. P'ang disse: «Adeus, velho, cuida bem de ti.» Mas Ling continuou a andar em frente sem olhar para trás.

20. Tan-hsia T'ien-jan, que era discípulo de Shih-tou, visitou um dia Hui-chung, o Mestre Nacional, e perguntou ao atendente se o mestre podia ser visto. O atendente disse: «O mestre está em casa, mas não pode ser visto por visitantes.»

Tan-hsia: «Que profundidade insondável!»

Atendente: «Nem mesmo o olho do Buda consegue penetrar nas profundezas.»

Tan-hsia: «De facto, o filho do dragão é um dragão, o da fénix é uma fénix.»

Chung, o Mestre Nacional, tendo acordado de uma sesta, o atendente contou-lhe sobre o visitante. Chung deu-lhe vinte pancadas e expulsou-o da casa. Quando Tan-hsia soube disso mais tarde, disse: «Chung é verdadeiramente o Mestre Nacional»; e no dia seguinte visitou-o novamente. Assim que entrou na sua presença, Tan-hsia estendeu o seu tapete para fazer a sua reverência. Mas Chung, o Mestre, disse: «Não é necessário, não é necessário.» Quando Tan-hsia recuou, Chung disse: «Isso está certo.» Tan-hsia deu então uma volta ao redor do mestre e saiu. A conclusão de Chung foi: «Estando longe do tempo dos antigos Mestres, as pessoas são

negligentes com o que devem fazer. Mesmo daqui a trinta anos, um sujeito como este raramente se encontra.»

21. Quando Hui-lang de Chao-t'i viu Ma-tsu, este perguntou: «O que procuras aqui?»

Hui-lang: «Procuro a visão atingida pelo Buda.»

Ma-tsu: «O Buda não tem tal visão; tal pertence aos Maus. Dizes que vens de Nan-yueh, mas pareces não ter visto Shih-tou ainda. É melhor regressares a ele.»

Hui-lang regressou então a Nan-yueh e perguntou: «O que é o Buda?»

Shih-tou: «Não tens natureza de Buda.»

Hui-lang: «E quanto às naturezas que se movem à nossa volta?»

Shih-tou: «Elas têm-na.»

Hui-lang: «Porquê então não eu?»

Shih-tou: «Porque falhas em vê-la tu mesmo.»

Diz-se que isto abriu o seu olho para a sua natureza própria. Depois, viveu em Chao-t'i e, sempre que monges vinham até ele para instrução, eram mandados embora com: «Ide-vos embora! Não tendes natureza de Buda!»

Para ajudar a compreender este tratamento de Hui-lang, permitam-me acrescentar mais dois casos semelhantes do Chuan-teng Lu.

Chang-ching Hui-yun foi uma vez perguntado por um monge: «O que é aquilo que é chamado natureza de Buda neste corpo dos Quatro Elementos e dos Cinco Skandhas?» O mestre chamou o nome do monge, e o monge respondeu: «Sim.» O mestre permaneceu em silêncio por um momento, e então comentou: «Não há natureza de Buda em ti.»

Quando Ehu Ta-i (735-818) foi perguntado pelo Imperador Shun-tsung: «O que é a natureza de Buda?», o mestre respondeu: «Não está longe de onde vem a pergunta de Vossa Majestade.»

Hui-ch'ao de Shu-shan foi uma vez visitado por Tung-shan, que lhe pediu instrução. Hui-ch'ao disse: «Já encontraste a tua morada (já não és um monge em peregrinação), e o que te faz vir aqui para a minha instrução?»

Tung-shan: «Ainda tenho uma mente inquieta, sobre a qual não tenho poder. É por isso que estou aqui especialmente para te ver.»

Hui-ch'ao chamou: «Ó Liang-chieh» (que era o nome pessoal de Tung-shan). Ao que Tung-shan respondeu: «Sim, Mestre.»

Hui-ch'ao: «O que é isso?»

Tung-shan não proferiu uma palavra. Hui-ch'ao deu o seu veredicto: «Um Buda magnífico, mas infelizmente não emite luz.»

Pai-chang terminou um dia um sermão, e ao ver a irmandade prestes a sair da Sala chamou: «Ó Irmãos!» Todos se viraram para trás, ao que o mestre disse: «O que é isso?» Este comentário passou a ser muito falado entre os estudantes Zen da época.

22. Chen-lang aproximou-se de Shih-tou e perguntou: «Qual é a ideia da vinda do Dharma para aqui do Ocidente?»

Shih-tou: «Pergunta ao poste ali.»

Chen-lang: «Não compreendo.»

Shih-tou: «Nem eu.»

Este comentário fez Chen-lang perceber a verdade. Mais tarde, quando um monge veio até ele pedindo a sua instrução, chamou: «Ó reverendo senhor!» O monge respondeu: «Sim», ao que Chen-lang disse: «Estás a virar-te de costas para ti mesmo.» «Se assim é, porque não vês para que eu me comporte adequadamente?» Isto dito, Chen-lang limpou os olhos como se tentasse ver melhor. O monge não teve palavras.

23. Shih-tou fez uma vez esta declaração: «Seja qual for a conversa que tenhais sobre isso, seja como for que vos comporteis, tais coisas não têm nada a ver com isso.» Wei-yen de Yao-shan comentou: «Mesmo quando não falais sobre isso, mesmo quando não vos comportais de forma alguma, tais coisas não têm nada a ver com isso.»

Shih-tou: «Aqui não há espaço nem para a ponta de uma agulha.»

Wei-yen: «Aqui é como plantar flores numa rocha.»

24. Quando Yao-shan Wei-yen estava sentado de pernas cruzadas em silêncio, um monge aproximou-se dele e disse: «Nesta posição imóvel, em que estás a pensar?»

Yao-shan: «A pensar naquilo que está para além do pensamento.»

Monge: «Como prossegues com o pensamento naquilo que está para além do pensamento?»

Yao-shan: «Pelo não-pensamento.»

25. Um monge perguntou: «Tenho uma dúvida que desejo que resolvas.»

Yao-shan: «Espera até eu subir à Sala esta noite, quando resolverei a tua dúvida.»

Quando a Irmandade se reuniu na Sala, o mestre disse ao monge para se apresentar perante ele. O monge aproximou-se dele, quando Yao-shan desceu da sua cadeira e, agarrando-o, disse: «Ó monges, aqui está um que tem uma dúvida.» Assim dizendo, empurrou-o para longe dele e regressou aos seus aposentos.

Mais tarde, Hsuan-chiao comentou: «Yao-shan resolveu realmente a dúvida que o monge tinha? Se foi esse o caso, onde estava o ponto? Se não foi esse o caso, porque disse o mestre ao monge que a resolveria para ele na hora do serviço noturno?»

26. Yang-shan perguntou a Kuei-shan sobre a ideia de Bodhi-Dharma de vir da Índia para a China, e Kuei-shan respondeu: «Que bela lanterna esta é!»

Yang-shan: «Não é isto, e nada mais?»

Kuei-shan: «O que queres dizer com 'isto'?»

Yang-shan: «Que bela lanterna esta é!»

Kuei-shan: «Com efeito, não sabes.»

Permitam-me observar de passagem que no Zen é frequentemente difícil para os não iniciados saber onde localizar a intenção da declaração do mestre. Por exemplo, no presente caso, o «Não sabes» de Kuei-shan não deve ser entendido no seu sentido popular de ignorância. Pois aqui Kuei-shan não se refere ao não saber Zen de Yang-shan; pelo contrário, Kuei-shan sabe bem onde Yang-shan se posiciona, e também que Yang-shan compreende bem onde Kuei-shan se posiciona. Por esta razão, não podemos simplesmente seguir o que eles dizem um ao outro; temos primeiro de entrar no lado interior ou na intenção das suas expressões.

Um monge pediu a Yao-shan para o esclarecer, pois ainda andava às apalpadelas no escuro quanto ao significado da sua própria vida. Yao-shan manteve-se em silêncio por um momento. Este manter-se em silêncio está prenhe de significado, e se o monge estivesse pronto para isso, poderia ter compreendido o que fazia Yao-shan permanecer em silêncio. Mas, na verdade, o monge falhou, e Yao-shan continuou: «Não é difícil para mim dizer uma palavra sobre o assunto perante nós. O ponto, no entanto, é captar o significado, assim que for proferido, sem um momento de deliberação.

Quando isso é feito, há uma abordagem à verdade. Por outro lado, há um atraso da tua parte, e começas a raciocinar as coisas, e a culpa será finalmente atribuída à minha porta. Afinal, é melhor manter a boca fechada para que ambos escapemos a mais complicações.» Esta declaração de Yao-shan é bastante ao ponto. As palavras apelam ao nosso entendimento discursivo e levam ao raciocínio, enquanto o curso do Zen é na direção oposta, apontando para o tempo antes de as palavras serem proferidas.

27. Um monge veio até Shih-lou, um discípulo de Shih-tou, e perguntou: «Ainda sou ignorante do meu nascimento original. Poderias encontrar algum meio para me esclarecer?»

Shih-lou: «Não tenho ouvidos.»

Monge: «Sei que fui eu que errei.»

Shih-lou: «Oh não, a culpa é minha.»

Monge: «Onde está a tua culpa, ó Mestre?»

Shih-lou: «A culpa está onde dizes que estás em erro.»

O monge fez reverências, e o mestre bateu-lhe.

28. Hua-lin foi perguntado pelo seu professor Shih-tou: «És um monge Zen ou um comum?»

Hua-lin: «Sou um monge Zen.»

Shih-tou: «O que é o Zen?»

Hua-lin: «Erguer as sobrancelhas, mover os olhos.»

Shih-tou: «Apresenta a tua forma original e deixa-me ver; não tenho utilidade para o erguer das sobrancelhas ou o mover dos olhos.»

Hua-lin: «Ó Mestre, afasta o teu erguer das sobrancelhas e mover dos olhos, e vê-me onde estou.»

Shih-tou: «Estão afastados.»

Hua-lin: «A apresentação terminou.»

29. Ts'ui-wei Wu-hsiao estava um dia a passear no interior da Sala do Dharma, quando T'ou-tzu se aproximou e, fazendo reverências respeitosamente, perguntou: «Ó Mestre, como nos instrui sobre a mensagem secreta trazida por Bodhi-Dharma do Ocidente?» Ts'ui-wei parou de andar por um momento. T'ou-tzu pediu instrução novamente, ao que o mestre disse: «O quê, queres uma segunda concha de porcaria?» T'ou-tzu inclinou-se e retirou-se. As palavras de despedida do mestre foram: «Não sejas negligente com isso»; e a resposta de T'ou-tzu foi: «Quando o tempo chegar, criará raiz e uma jovem planta crescerá.»

30. Quando Ts'ui-wei estava a colocar oferendas perante os Arhats, um monge perguntou: «Tan-hsia» (que era o professor de Ts'ui-wei), «colocou os Budas de madeira no fogo, e como é que fazes oferendas aos Arhats?» O mestre respondeu: «Mesmo quando colocados no fogo, nunca queimam; quanto a fazer oferendas aos Arhats, deixa-me em paz.»

Noutra ocasião, um monge perguntou: «Quando fazes oferendas aos Arhats, eles vêm recebê-las, ou não?» Retorquiu o mestre: «Comes todos os dias?» O monge permaneceu em silêncio, e o mestre terminou assim: «Poucos são os inteligentes.»

31. Quando Tao-wu Yuan-chih e Yun-yen estavam a atender o seu professor Yao-shan, este disse: «Onde o intelecto chega ao fim, cuidado para não proferir uma palavra. Se o fizeres, crescerão chifres em ti. O que dizes a isto, Irmão Chih?» Yuan-chih saiu então da sala. Yun-yen perguntou a Yao-shan: «Porque é que o meu Irmão Chih não respondeu à tua pergunta?» Disse Yao-shan: «As minhas costas doem hoje; o Irmão Chih sabe-o bem. Vai ter com ele e pergunta.» Ao que Yun-yen saiu e, vendo Chih, disse-lhe: «Como foi que há pouco falhaste em responder ao mestre?» Chih, no entanto, disse-lhe para regressar ao mestre, pois o mestre sabia tudo.

32. Te-ch'ien de Hua-ting era popularmente conhecido como barqueiro, pois vivia num pequeno barco no Wu-chiang. Um dia, um monge chamado Shan-hui, que foi aconselhado por um amigo seu a ver este barqueiro, veio especialmente para lhe prestar respeito. O barqueiro perguntou: «Em que mosteiro ficas?»

Shan-hui: «Não fico em mosteiro nenhum. O lugar onde fico ninguém conhece.»

Barqueiro: «Como é o lugar que ninguém conhece?»

Shan-hui: «Tanto quanto a nossa vista se estende, não vejo nada comparável a ele.»

Barqueiro: «Onde aprendeste a dizer isso?»

Shan-hui: «Está para além do alcance dos ouvidos e dos olhos.»

O barqueiro riu-se com vontade, dizendo: «Por mais fina que seja a tua filosofia, não te serve melhor do que o poste ao qual o teu burro está amarrado. Quando uma linha de mil pés de comprimento é lançada na piscina, a intenção é sondar as profundezas do abismo. Não mordas o isco, mas fala depressa, depressa!» Quando Shan-hui estava prestes a abrir a boca, o barqueiro com a sua vara empurrou-o para a água, o que fez Shan-hui realizar abruptamente o satori. Quanto ao barqueiro, abandonou imediatamente o barco, e ninguém soube onde terminou o resto da sua vida.

33. Quando Kao, o Sha-mi, visitou num dia chuvoso Yao-shan, o mestre disse: «Então vieste.»

Kao: «Sim, Mestre.»

Yao: «Estás muito molhado, não estás?»

Kao: «Nenhum bater de tal tambor.»

Yun-yen e T'ao-wu estavam por acaso com Yao-shan, e Yun disse: «Não há pele aqui, e que tambor deve ser batido?» Tao disse: «Não há tambor aqui, e que pele deve ser batida?» Yao-shan disse finalmente: «Que bela melodia temos hoje!»

34. Quando chegou a hora da refeição, Yao-shan ele próprio bateu no tambor, e Kao, o Sha-mi, entrou dançando na sala de jantar com a sua tigela. Ao ver isto, Yao-shan pousou as baquetas e disse: «Que melodia é essa?»

Kao: «Melodia Número 2.»

Yao: «O que é a melodia Número 1?»

Kao encheu a sua tigela com arroz do recipiente e foi-se embora.

Destas «perguntas e respostas» que foram trocadas entre estudantes Zen durante os cento e cinquenta anos após a passagem de Hui-neng, o leitor pode avaliar a extensão do desenvolvimento efetuado pelo pensamento Zen. A cena mudou quase inteiramente daquela que era visível até ao tempo do Sexto Patriarca. Apenas o que pode ser chamado terminologia do Sutra tinha sido usado na exposição do Zen. Ninguém nunca pensara que pancadas, pontapés e outros métodos rudes de tratamento seriam aplicados aos estudantes. «Mero ver» desapareceu, e o agir tomou o seu lugar. Isso mudou materialmente de alguma forma o espírito do Zen na sua transmissão de Bodhi-Dharma até ao Sexto Patriarca?

Exteriormente sim, mas no espírito não. Pois há um fluxo constante do mesmo pensamento subjacente a todas essas «perguntas e respostas». O que sofreu mudança foi o método usado. O espírito é o de Hui-neng, que declara: «Eu estabeleço o não-pensamento (wu-nien, o Inconsciente) como o Princípio [do meu ensino], a ausência de forma como o Corpo, e a ausência de morada como a Fonte.» Esta declaração é o fundamento do ensino Zen, e pode ser rastreada nessas respostas variadas dadas pelos mestres, quer em palavras quer em gestos.

Wu-nien (não-pensamento) é psicológico, wu-hsiang (ausência de forma) ontológico, e wu-chu (ausência de morada) moral. O primeiro e o terceiro têm um sentido subjetivo, enquanto o segundo tem um sentido objetivo. Praticamente e em última instância, significam todos a mesma coisa, mas o Zen está mais interessado na psicologia, em realizar o Inconsciente; em ir para além dele, pois quando isso é ganho, encontra-se uma morada que não é morada, e a mente está completamente desligada da forma, o que também significa desligamento da mente em si; e isso é um estado de wu-nien, «não-pensamento».

Até agora, isso foi estudado em conexão com Prajna, porque Hui-neng estava intensamente ocupado com o problema de Prajna e Dhyana, refletindo o espírito da sua época. Agora, vejamos em que luz este não-pensamento ou o Inconsciente deve ser entendido quando relacionado com a nossa vida ética.

Chegamos agora à discussão mais significativa no ensino do Zen. Tanto quanto o ver no ser interior de alguém, conhecido como natureza própria, diz respeito, o assunto está mais ou menos no plano epistemológico, e não parece afetar a nossa vida prática do ponto de vista ético. Mas quando Prajna é considerado não do ponto de vista do ver, mas do ponto de vista do agir, vai diretamente para o coração da vida.

A maioria das «perguntas e respostas» citadas acima foram extraídas de anais da história inicial do Zen com o objetivo de mostrar os métodos de ensino dos mestres individuais de como despertar Prajna nas mentes dos pupilos — mentes obstinadamente deformadas por causa da sua interpretação dualista da vida e do mundo. Nos exemplos seguintes, tentaremos ver o funcionamento interior de Prajna no seu comportamento diário.

1. Um monge perguntou a Ching-t'sen, de Chang-sha: «O que significa 'o pensamento quotidiano de alguém é o Tao'?»

Ching-t'sen: «Quando sinto sono, durmo; quando quero sentar-me, sento-me.»

Monge: «Não consigo seguir-te.»

Ching-t'sen: «No verão procuramos um lugar fresco; quando faz frio, sentamo-nos junto ao fogo.»

2. Um mestre Vinaya chamado Yuan veio ter com Tai-chu Hui-hai e perguntou: «Quando se disciplina no Tao, há alguma forma especial de o fazer?»

Hui-hai: «Sim, há.»

Yuan: «Qual é?»

Hui-hai: «Quando se tem fome, come-se; quando se está cansado, dorme-se.»

Yuan: «É isso que as outras pessoas fazem; o seu modo é o mesmo que o teu?»

Hui-hai: «Não o mesmo.»

Yuan: «Porquê não?»

Hui-hai: «Quando comem, não comem apenas, evocam todo o tipo de imaginação; quando dormem, não dormem apenas, entregam-se a variedades de pensamentos ociosos. É por isso que o deles não é o meu modo.»

O mestre Vinaya não prosseguiu mais com o mestre Zen.

3. Quando todo o corpo da Irmandade em Pai-chang estava ocupado a lavrar a quinta, houve um monge que, ao ouvir o tambor do jantar, ergueu imediatamente a sua enxada e, dando uma gargalhada sincera, foi-se embora. Huai-hai, o mestre, comentou: «Que sujeito inteligente! Esta é a forma de entrar no portão de Kwannon da verdade.» Quando regressou ao

mosteiro, mandou chamar o dito monge e perguntou: «Qual foi a verdade que viste há pouco quando ouviste o tambor?» Respondeu o monge: «Nada de especial, mestre. Como ouvi o tambor do jantar soar, regressei e comi a minha refeição.» Desta vez foi o mestre quem deu uma gargalhada sincera.

4. Quando o cozinheiro monge bateu o mokugyo (lit., «peixe de madeira») para anunciar a hora da refeição, o monge que atendia ao fogo pousou o atiçador e, batendo palmas, riu-se com vontade. O mestre disse: «Aqui entre a minha Irmandade há um homem de verdadeira inteligência.» Mais tarde, mandou chamar o monge e perguntou: «O que se passou contigo?» O atendedor do fogo respondeu: «Não tomei o pequeno-almoço esta manhã, e estando tão faminto fiquei intensamente contente ao ouvir o gongo.» O mestre acenou com a cabeça.

5. Yun-yen perguntou a Pai-chang Huai-hai: «Reverendo Senhor, pareces estar ocupado todos os dias; para quem é?»

Huai-hai: «Há um homem que o quer.»

Yun-yen: «Porquê não o deixar fazê-lo ele mesmo?»

Huai-hai: «Ele não mantém casa.»

6. Quando Huang-po Hsi-yun deixou Nan-ch'uan, este acompanhou-o até ao portão do mosteiro. Erguendo o chapéu de viagem de Yun, Ch'uan disse: «És enormemente grande, mas o teu chapéu não é demasiado grande para ti, pois não?»

Yun respondeu: «Pode ser assim, mas o cosmos inteiro é facilmente coberto por baixo.»

Ch'uan: «E eu, então?»

Yun pôs o chapéu e foi-se embora.

7. Quando Yun-chi de Chung-nan Shan estudava Zen com Nan-ch'uan, perguntou: «As pessoas não sabem onde está o mani-jóia, e no entanto dizem-me que está preservado no fundo do Tathagatagarbha; o que é o Garbha?»

Nan-ch'uan: «Aquilo que caminha contigo.»

Yun-chi: «E quanto àquilo que não caminha comigo?»

Nan-ch'uan: «Isso também é o Garbha.»

Yun-chi: «O que é então o próprio mani-jóia?»

Nan-ch'uan chamou: «Ó Irmão!»

Yun-chi respondeu de imediato: «Sim, Reverendo Senhor.»

Nan-ch'uan: «Vai-te embora, não compreendes as minhas palavras!»

Yun-chi, no entanto, encontrou assim o seu caminho para o Zen.

O QUE recolhemos de todas estas citações sobre a vida Zen? Quais são as expressões exteriores ou o comportamento do Inconsciente?

A declaração mais famosa de Ma-tsu é: «Esta mente é o próprio Buda», que foi de facto um dos pensamentos principais defendidos por todos os mestres Zen que o precederam; mas a isso Ma-tsu acrescentou: «O pensamento quotidiano de alguém (ou mente) é o Tao.» Em chinês, o mesmo caráter hsin é usado tanto para «pensamento» como para «mente», e por pensamento ou mente neste caso entende-se o estado de consciência que temos em circunstâncias comuns, na nossa vida quotidiana, quando vivemos como o sol que brilha sobre os justos e os injustos, como os lírios do campo que florescem na sua glória plena mesmo quando não admirados.

A mente em «mente quotidiana (ou pensamento)» não tem assim referência à nossa conceção psicológica de mente ou alma; é antes um estado de inconsciência, psicologicamente dito, que acompanha todo o ato consciente e inconsciente da mente e é o que constitui a Budidade. Entendendo as declarações de Ma-tsu nesta luz, os comentários de Ching-t'sen e Tai-chu tornam-se inteligíveis. «Quando sinto sono, durmo; quando quero sentar-me, sento-me.» Ou: «Quando tenho fome, como; quando estou cansado, durmo.» Ou: «No verão procuramos um lugar fresco, e quando faz frio sentamo-nos junto ao fogo.» Não são estes os nossos atos quotidianos, atos feitos naturalmente, instintivamente, sem esforço e inconscientemente?

Os monges famintos em Pai-chang e Kuei-shan também se comportaram da forma mais espontânea. Ilustram na sua vida prática o que todos os mestres Zen gostariam de ver. Assim com Hsi-yun, que se despediu do seu amigo Huang-po pondo o seu chapéu de bambu de viagem, mesmo sem olhar para trás. Agiu como aqueles monges famintos que, ao ouvir o sino do jantar, atiraram para o chão quaisquer ferramentas que tivessem e dirigiram-se ao refeitório. Foi o mesmo com Yun-chi, que respondeu «Sim» ao chamamento do seu mestre Nan-ch'uan. O gongo é batido e o ar ressoa com um estrondo.

Não é esta a nossa «vida quotidiana», ou, como Ma-tsu e Nan-ch'uan a chamariam, «pensamento quotidiano»? Estamos ocupados com uma coisa ou outra da manhã à noite, e «para quem é tudo isso?» Diz Pai-chang: «Há alguém que o quer», mas onde está este sujeito, este grande mestre que parece dirigir todos os nossos movimentos, mantendo-nos sempre ocupados, mas que não conhece o ato de «manter casa»?

Parece estar em todo o lado, mas não pode ser localizado; não tem morada. «O corpo de Buda enche o Dharmadhatu e manifesta-se universalmente perante todos

os seres. Trabalha, realiza em resposta às condições, e no entanto nunca abandona este assento de Bodhi.» Este é o ensino geral do Mahayana tal como promulgado na Índia. Quando este «assento de Bodhi» é localizado, o mestre sem morada que nos faz manter casa para ele pode ser localizado. Termos como «manter casa», «viver a vida quotidiana», ou «pensar o pensamento quotidiano» trazem o Zen intimamente para a nossa vida. O Inconsciente não parece estar demasiado profundo na nossa consciência caseira.

Shan-hui de Chia-shan (805-881), que obteve uma visão no ensino do Zen ao ser impiedosamente empurrado para um rio pelo mestre barqueiro de Hua-ting, tinha um jovem atendente que por vezes o servia. Quando Shan-hui veio presidir a um mosteiro, o monge foi enviado numa peregrinação Zen pelo país.

Ele visitou vários mestres, mas não encontrou muita satisfação com eles. Entretanto, a fama do seu próprio mestre espalhou-se por toda a parte. Regressou apressadamente e perguntou: «Ó Mestre, quando és um trabalhador de maravilhas assim, porque não me ensinaste muito antes de me enviares em peregrinação?» O mestre disse: «Quando estavas aqui comigo, querias preparar arroz, e eu acendia o fogo; punhas a mesa, servias arroz, e eu tirava a minha tigela. Quando é que alguma vez me comportei contra a tua ordem?» Diz-se que isto esclareceu o jovem discípulo. Uma história semelhante é contada de Ch'ung-hsin, que sucedeu a Tao-wu.

Te-shan Hsuan-chien (780-865), de Shu, era um grande estudante do Sutra do Diamante antes de ter os olhos abertos para a verdade do Zen. Como mestre pleno, era conhecido por balançar um bastão nos seus estudantes. É popularmente associado a Lin-chi (Rinzai), que proferia um «Kwatz!» sobre qualquer um que se aproximasse dele com uma pergunta. A declaração famosa de Te-shan era: «Trinta pancadas quando consegues dizer uma palavra, trinta pancadas quando não consegues dizer uma palavra!»

«Dizer uma palavra» é quase um termo técnico no Zen, e significa qualquer coisa que é apresentada, quer em palavras quer em gestos, относительно ao facto central do Zen. «Dar uma pancada» neste caso significa que todas essas demonstrações não servem para nada. Em resumo, de acordo com Te-shan, o Zen é uma filosofia de negações absolutas que são ao mesmo tempo afirmações absolutas; a menos que se ganhe uma visão nesta dialética de negação-afirmação, não se tem direito a dizer uma palavra sobre isso.

Quando numa noite Te-shan fez esta declaração, um monge saiu da audiência e estava prestes a fazer reverências perante ele quando o mestre o bateu. O monge protestou: «Como é que me bates, Mestre, mesmo antes de eu propor uma pergunta?» O mestre perguntou: «De onde vens?» «Venho de Kona.» «Mesmo antes de embarcares num barco, merecias trinta pancadas», foi o seu veredicto.

Lung-ya perguntou: «Se eu ameaçasse cortar-te a cabeça com a espada mais afiada que se pode encontrar no mundo, o que farias?»

O mestre encolheu a cabeça.

Lung-ya disse: «A tua cabeça caiu!»

O mestre sorriu.

Mais tarde, Lung-ya veio ter com Tung-shan e mencionou este episódio a ele. Tung-shan perguntou: «O que disse Te-shan?»

Lung-ya: «Não disse nada.»

Tung-shan: «Não digas que não disse nada. Mostra-me a cabeça que então cortaste.»

Lung-ya reconheceu a sua culpa e pediu desculpa.

Esta história foi relatada por alguém de volta a Te-shan, que então comentou: «O velho Tung-shan não tem julgamento. Aquele sujeito (Lung-ya) está morto há algum tempo, e qual é a utilidade de tentar salvá-lo?»

Um monge perguntou: «O que é Bodhi (iluminação)?»

O mestre respondeu: «Não espalhes a tua sujidade aqui!»

Um monge perguntou: «Quem é o Buda?»

O mestre disse: «É um velho Bhikshu do país ocidental.»

Um dia Te-shan deu um sermão no qual disse: «Quando questionas, cometes uma falha; quando não, ofendes.» Um monge avançou e começou a inclinar-se, ao que o mestre o bateu. O monge disse: «Acabei de começar a minha reverência, e porque me bates?» «Se eu esperar que abras a boca, tudo estará acabado.»

O mestre mandou o seu atendente chamar I-t'sun (isto é, Hsueh-feng). Quando ele veio, o mestre disse: «Acabei de mandar chamar I-t'sun, e qual é a utilidade de vires?» T'sun não respondeu.

Ao ver um monge aproximar-se, Te-shan fechou o portão. O monge aproximou-se e bateu. O mestre disse: «Quem és tu?»

Monge: «Sou um leão.»

O mestre abriu o portão e o monge inclinou-se no chão. Ao ver isto, o mestre montou no seu pescoço e disse: «Ó besta, porque continuas a vaguear por aqui (isto é, num mosteiro)?»

Te-shan estava doente, e um monge perguntou: «Há alguém que não está doente?»

«Sim, há um.»

«Quem é este que não está doente?»

«Ó Pai!», gritou o mestre.

Não temos também aqui notícias do «teu pensamento quotidiano que é o Tao»? Não rastreamos aqui o funcionamento do Inconsciente que responde quase «instintivamente» aos requisitos da ocasião?

Deixem-me dar outra citação de Pen-hsien (941-1008), que pertence à escola Hogen (Fayuan) do Zen.

Ele disse uma vez: «No estudo do budismo, não é necessário saber muito sobre aquelas entrevistas Zen que ocorreram antes de nós, nem é necessário selecionar certas frases marcantes dos sutras ou dos sastras e considerá-las como expressando a verdade mais elevada. Discussões sobre tais assuntos são deixadas para aqueles viciados na intelectualização.

A mera esperteza não se destina a lidar com os factos do nascimento e da morte. Se realmente desejais penetrar na verdade do Zen, obtende-a enquanto andais, enquanto estais de pé, enquanto dormis ou sentados, enquanto falais ou permaneceis em silêncio, ou enquanto estais ocupados com todo o tipo de trabalho diário. Quando tiverdes feito isso, vede de quem é a doutrina que seguis, ou que sutras estais a estudar.»

Noutra ocasião, teve isto a dizer: «Levantamo-nos cedo de manhã, lavamos as mãos e o rosto, limpamos a boca e tomamos chá. Terminada a chávena, fazemos reverências perante o Buda. Terminadas as reverências, vamos ao abade, aos principais oficiais do mosteiro e prestamos-lhes os nossos respeitos. Terminada esta tarefa, vamos ao refeitório, onde servimos papa para a nossa Irmandade. Terminada esta, sentamo-nos e tomamos o pequeno-almoço. Terminada esta refeição, descemos aos nossos aposentos, onde dormimos a sesta matinal. Terminada esta, levantamo-nos e lavamos as mãos e o rosto, e limpamos a boca. Terminada esta, bebemos chá e atendemos vários assuntos.

Terminados estes, chega a hora da refeição, e vamos à sala de jantar, onde os pratos são arranjados em ordem, e tomamos a refeição do meio-dia. Terminada a refeição, faz-se a lavagem, e depois serve-se chá. Terminada a chávena, atendem-se vários assuntos. Feito isto, chega a noite, e o serviço noturno é realizado regularmente em vários lugares. Terminada esta tarefa, vamos ao abade e prestamos-lhe respeito. Terminada esta, é agora o primeiro período da noite, quando se realiza outro serviço. Terminada esta tarefa, proclamamos 'boa noite' aos aposentos dos monges.

Terminada esta, visitamos o abade, e então fazemos as nossas reverências perante o Buda, lemos os sutras, andamos recitando, ou praticamos o nembutsu (nien-fo). Além disso, por vezes vamos às aldeias, às cidades, aos mercados, ou visitamos casas de leigos, e assim por diante. Sendo assim, estamos em movimento o tempo todo, e onde está aquilo que chamais o imóvel, ou aquilo que eternamente permanece no Samadhi de Naga? . . .»

Nisto, Pen-hsien refere-se evidentemente ao seu trabalho rotineiro que decorre no mosteiro. Enquanto enfatiza o lado dinâmico da vida Zen em contraste com o quietismo ainda prevalecente em certos setores do mundo budista do seu tempo, a ideia principal que atravessa este sermão é a do «pensamento quotidiano», do «dormir quando cansado e comer quando faminto», do beber chá que vos é oferecido, do responder com «sim» quando chamados; isto é, do seguir os ditames do Inconsciente.

Quando o Zen deve ser apreendido nestas ações realizadas diariamente por cada um de nós, e às quais não se dá pensamento especial porque partilham a natureza de mero ato reflexo, a vida Zen deve ser considerada como não diferente de uma vida de instintos ou de uma série de impulsos? O mestre Zen subscreve a visão de que «aquelas criaturas que se movem à vossa volta têm mais da natureza de Buda do que vós mesmos», que os pássaros chilreantes ou o gato que sobe o pilar são amigos mais dignos do mestre do que aqueles monges que fazem perguntas? O Zen quase parece advogar a ação.

Em toda a religião há uma tendência constante para considerar a passividade ou a atividade passiva como a expressão mais elevada da sua vida. «As aves do céu», «os lírios do campo» e «a erva do campo» são dados como exemplos a seguir quando se pretende compreender o pensamento de Deus. Um grande teólogo medieval é citado como dizendo: «O que sei das ciências divinas e da Sagrada Escritura aprendi-o nos bosques e nos campos, pela oração e meditação. Não tive outros mestres além das faias e dos carvalhos.» Outro grande divino declara: «Ouve um homem de experiência; aprenderás mais nos bosques do que nos livros. As árvores e as pedras ensinar-te-ão mais do que podes adquirir da boca de um magister.»

Uma espécie de naturalismo é quase universalmente recomendado pela religião, mesmo pelo cristianismo, que dá tanto ênfase à vida moral distinta da vida dos instintos. Não é de admirar que a sua história esteja repleta de ideias e mesmo práticas que refletem as do Espírito Livre. Em virtude do seu forte idealismo ético, o cristianismo resistiu aos ataques ocasionais do antinomismo e da anarquia espiritual, mas o facto permanece que o sentimento de dependência absoluta, ou de deixar Deus tomar posse total da vossa vontade e pensamento, inevitavelmente leva ao libertinismo dos impulsos naturais, que é «a liberdade do espírito».

Tais declarações podem ser encontradas na maioria dos livros místicos cujo ensino principal é ultrapassar o intelecto e mergulhar no abismo da incognoscibilidade. Quando Deus, a quem não se aplicam categorias intelectuais, como essência, qualidade, quantidade, relação, situação, espaço, tempo, ação e paixão; Deus, sem nome e inominável, que é «um agora perpétuo, o abismo sem fundo, a escuridão do silêncio, o deserto selvagem» — quando este Deus toma posse de vós de tal forma que vos perdeis em Deus, deslizais para Deus, então tudo o que sois, tudo o que fazeis, deve ser considerado completamente inevitável.

As coisas que surgem da escuridão do silêncio, do deserto do Inconsciente, não pertencem ao reino da reflexão e deliberação humanas. Daí os místicos serem os lírios do campo e a erva do campo também. Estão para além do bem e do mal. Não conhecem responsabilidades morais, que só são atribuíveis quando há consciência do bem e do mal. Se esta é a vida religiosa, é a filosofia do anarquismo ou niilismo. Mas a conclusão que podemos tirar dos místicos das duas doutrinas amplamente divergentes, cristã e budista, por exemplo, Eckhart, Suso, Tauler, Ruysbroeck e outros do lado cristão, e todos os mestres Zen citados em todo este livro, parece apontar igualmente para esta destruição niilista de todos os padrões morais humanos. É realmente assim?

Ultrapassar o intelectualismo não significa necessariamente anarquia moral, mas psicologicamente uma coisa leva à outra, pois a deliberação moral é impossível sem assumir a supremacia do intelecto. Quando, portanto, uma é negada, a outra tende a recuar. Um místico cristão diz: «Afirmar Deus é na verdade reduzi-lo. Dizer que Deus é bom, justo, inteligente, é encerrá-lo numa conceção criada que só é aplicável às coisas criadas.»

Outro místico cristão, que é descrito pelo primeiro como não ortodoxo, declara que: «No meu ser essencial, sou por natureza Deus. Por mim mesmo, nem espero nem amo, e não tenho fé, nem confiança em Deus. . . . Enquanto o homem tiver uma tendência para a virtude e desejar fazer a preciosa vontade de Deus, ainda é imperfeito, estando preocupado com a aquisição de coisas [O homem perfeito] nunca pode nem acreditar em virtudes, nem ter mérito adicional, nem cometer pecados. . . .»

Um pode pronunciar o outro herético e imoral, mas na medida em que a sua dialética vai, ambos são sólidos e referem-se aos mesmos factos da experiência. Chao-chou diz: «Não gosto de ouvir a palavra Buda», ou: «Quando pronunciais a palavra Buda, limpai a boca durante três anos», para vos livrardes da sujeira que assim exalais. O Zen tem algo deste naturalismo anárquico no seu ensino.

Nas declarações de Bodhi-Dharma, descobertas em Tun-huang, encontramos isto: «Aqueles budistas que se disciplinam na doutrina da Budidade absoluta devem fazer as suas mentes como um pedaço de rocha, ser sombriamente ignorantes, permanecer inconscientes [de todas as coisas], não ter discriminação, comportar-se com indiferença em relação a todas as coisas, assemelhando-se a um idiota. E porquê? Porque o Dharma não tem consciência, nem inteligência; porque não dá destemor; é o abrigo final de repouso.

É como um homem que cometeu um crime capital merecendo decapitação, mas que, perdoado pelo rei, é libertado da preocupação da morte. É assim com todos os seres. Cometam os dez atos maus e as cinco ofensas graves, tornando-os seguramente destinados ao inferno. Mas o Dharma, como um rei, tem o poder insuperável de perdoar todos os pecados de modo a libertar todos os ofensores do castigo. Aqui está um homem que é amigo do rei. Acontece estar algures fora da

sua terra natal e assassina homens e mulheres. Sendo capturado, está prestes a ser punido por causa da sua má ação. Não sabe o que fazer, está completamente desamparado, quando inesperadamente vê o seu rei e assim é libertado. Mesmo quando um homem viola os preceitos, cometendo assassínio, adultério, roubo, e fica aterrorizado com a perspetiva de cair no inferno, desperta para a presença do seu rei Dharma interior, e assim efetua a sua emancipação.»

Isto é quase o ensino dos seguidores do Espírito Livre. O rei Dharma é aqui o seu Deus. Outra citação de outro documento de Tun-huang pertencente à seita Zen lê-se:

«Tenho medo do inferno, quero confessar [todos os meus pecados], e disciplinar-me no Tao.»

P. «Onde está este 'eu'? Como é que se parece?»

R. «Não sei onde!»

P. «Se não sabes onde está o teu 'eu', quem é que cai no inferno? Se não sabes como se parece, isto não é menos do que uma existência ilusoriamente concebida. Apenas por causa desta ilusão, há inferno para ti.»

P. «Se o próprio Tao é uma ilusão, como é formada esta ilusão?»

R. «O Dharma não tem magnitude, nem forma, nem altitude. Para ilustrar: aqui está uma grande pedra no pátio anexo à tua casa. Sentas-te nela, dormes nela, e não tens sentimento de medo. Um dia, subitamente concebes a ideia de pintar um quadro nela. Contratas um artista e mandas pintar uma figura de Buda nela e tomas-a pelo Buda.

Já não ousas dormir nela, tens medo de profanar a imagem, que originalmente não era nada mais do que uma enorme rocha. É devido à mudança na tua mente que já não dormes nela. E o que é esta chamada mente, também? É apenas o teu próprio pincel concebido pela tua imaginação, que transformou a pedra na figura de Buda. O sentimento de medo é criação tua; a pedra em si está de facto desprovida tanto de mérito como de demérito.

«Tudo é feito pela mente. É como um homem a pintar um diabo, uma criatura do inferno, ou um dragão, ou um tigre. Pinta-o, olha para ele e assusta-se. No entanto, não há nada na figura pintada em si que seja temível. Tudo é o trabalho do pincel da tua própria imaginação, da tua própria discriminação. Desde o início, não há coisa alguma, exceto o que fizeste da tua própria mente ilusória.»

Quando o «eu» é uma ilusão, tudo o que se passa em nome deste agente deve ser também uma ilusão, incluindo pecados morais, vários tipos de sentimentos e desejos, e o inferno e a terra da bem-aventurança. Com a remoção desta ilusão, o mundo com todas as suas multiplicidades desaparecerá, e se houver algo que reste que possa agir, este agirá com a máxima liberdade, com destemor, como o próprio rei Dharma, de facto como o Uno. Mas ao mesmo tempo a possibilidade de um

mundo moral é anulada, e então como pode a licenciosidade ser distinguida da santidade? Ou não há tal coisa como licenciosidade ou criminalidade ou mal moral num mundo sem ilusões?

Quer partamos da doutrina da união ou da da ilusão, os místicos, budistas e cristãos, parecem ambos encontrar a sua conclusão prática na conceção de irresponsabilidade moral, seja qual for a forma como isso seja entendido. Enquanto não houver deliberação moral, a psicologia mística aponta para o mesmo padrão de funcionamento.

No ensino ilusionista, a imaginação ou discriminação é a agência criadora de todo o tipo de mal, e daí de miséria. Como o Dharma está absolutamente inconsciente de todas as distinções, morais, psicológicas e epistemológicas, o que significa o Inconsciente, os que o procuram devem transcender a discriminação em todas as suas formas e ver no funcionamento da própria Prajna. Quando isso é feito, realiza-se o mu-shin (wu-hsin), não há «mente» em todos os nossos atos, o que é o chamado estado de «não-pensamento»; esta é uma vida de ausência de esforço, deixando o Inconsciente viver a sua vida.

O Inconsciente não pode ser responsabilizado pelos seus atos. Estão acima dos juízos morais, pois não há deliberação, nem discriminação. A valoração do bem e do mal pressupõe discriminação, e onde esta está ausente, tal valoração não é aplicável. Se for aplicável, é para aqueles que acalentam discriminação, e como aqueles que vivem no Dharma partilham a natureza do Dharma, ou antes como são do próprio Dharma, são o Espírito Livre, vivem inteiramente pelo amor de Deus, não podem ser medidos pelos padrões usados para coisas finitas, são inocentes em todos os sentidos possíveis da palavra.

Num dos MSS. Zen de Tun-huang que estão recolhidos no meu Shao-shih I-shu, temos o seguinte diálogo:

«Se o Tao (= o Dharma) prevalece universalmente em todas

1 The Lost Works of Bodhi-Dharma, as coisas, porque é criminal destruir a vida humana e não criminal destruir uma vida vegetal? O mestre responde: Falar da criminalidade de um ato é um assunto da imaginação humana, e diz respeito ao seu efeito num mundo de eventos, e isso não é de todo a forma correta de o ver. Apenas porque um homem não atingiu a razão última do assunto, diz que cometeu um assassínio. Assim, tem uma «mente» que carrega karma, e diz-se que é culpado de um crime. No caso de uma vida vegetal, não tem imaginação, e daí nenhuma consciência do ego, e aquele que a destrói permanece indiferente em relação a ela; não evoca fantasma de imaginação. O resultado é que nenhuma ideia de criminalidade está envolvida aqui.

«Aquele que está livre da ideia de si mesmo vê [o mundo da] forma como se fosse a erva do campo, e trata-a como se cortasse a erva. Manjusri ameaçou Gautama com a espada, e Angulimala aplicou a sua arma sobre o corpo de

Sakyamuni. Mas todos pertencem ao grupo de seres cujas mentes estão em perfeita harmonia com o Tao, e uno na realização da verdade do não-nascimento. Todos sabem que todas as coisas são vazias como a criação de Maya. Portanto, aqui não há referência à ideia de criminalidade. . . .

«É como um fogo no campo queimando toda a vegetação, como um vendaval derrubando todas as árvores perante si, como a terra deslizando pela encosta abaixo, como uma inundação afogando os animais; quando a vossa mente está afinada com isto, tudo é varrido perante vós. Se, por outro lado, houver uma 'mente' em vós que vos faz hesitar e deliberar e sentir inquietos, mesmo a destruição de um mosquito seguramente atará os nós do karma para vós. . . .

«É como a abelha sugando a flor, como o pardal bicando grãos, como o gado alimentando-se de feijões, como o cavalo pastando no campo; quando a vossa mente está livre da ideia de posse privada, tudo corre bem convosco. Mas assim que surge na mente o pensamento de 'meu' e 'teu', sois escravos do vosso karma. . . .»

De acordo com isto, quando a vossa mente funciona com a Natureza, não mais atormentada pelos pensamentos dualistas do bem e do mal, justo e injusto, mérito e demérito, Paraíso e Inferno, mas inevitavelmente como o fogo queima e a água molha, não sois responsáveis por quaisquer atos que cometais, e consequentemente nenhum curso de karma se liga a eles. Comportais-vos como o vento, e quem culpa o vento quando deixa estragos no seu rasto?

«O vento sopra onde quer, e ouves o som dele, mas não podes dizer de onde vem e para onde vai» (João iii, 8). Quando sois assim, nenhum karma vos pode prender a qualquer forma de obrigação ou responsabilidade, embora é claro que isso não significa que escapais às leis da causalidade que regulam este mundo empírico nosso. Estas leis podem ser artificiais, feitas pelo homem, sendo o resultado de deliberações morais, mas funcionam na mesma.

Enquanto a vossa própria mente está livre de pensamentos e sentimentos discriminativos, outras mentes, não tão livres como a vossa, e entregues a imaginações, sem dúvida afetarão a vossa vida sob o disfarce de leis morais. Mas essas leis são como o vento também, ou como o balançar da «espada que corta a brisa da primavera no clarão do relâmpago». Somos recordados do «Brahma» de Emerson, e cito a primeira estrofe:

Se o assassino vermelho pensa que mata,
Ou se o assassinado pensa que é morto,
Não conhecem bem os caminhos subtis
Que guardo, e passo, e volto novamente.

Emerson pode ter composto o poema no seu gabinete, contemplando calmamente a tendência do pensamento oriental, e sentindo algo na sua própria

mente que ecoava o Oriente; mas o seguinte é o verso proferido por um guerreiro japonês moribundo sob uma chuva de espadas:

As duas últimas linhas são do Sutra do Diamante, no qual ele era sem dúvida bem versado.

Em Shen-hui temos isto: «Aquele que definitivamente atingiu a experiência da Mente retém o seu não-pensamento (wu-nien) mesmo quando o seu corpo é cortado em pedaços num confronto entre dois exércitos ferozmente contendores. É sólido como um diamante, firme e imóvel. Mesmo quando todos os Budas, numerando tantos como as areias do Ganges, aparecem, não se move nele o menor sentimento de alegria. Mesmo quando seres iguais em número às areias do Ganges desaparecem todos de uma vez, não se move nele o menor sentimento de piedade. Permanece no pensamento do vazio e da absoluta igualdade.»

Isto pode soar terrivelmente inumano; mas pensai numa grande guerra moderna em que centenas de milhares de vidas humanas são destruídas de forma gratuita, e com este massacre impiedoso perante nós não paramos nem por um momento, mas planeamos outra grande guerra logo a seguir. Deus aparentemente não se preocupa com estes insignificantes assuntos humanos; Deus parece ter uma ideia infinitamente mais grandiosa das coisas do que a mesquinha imaginação humana pode pintar. Do ponto de vista de Shen-hui, uma semente de mostarda esconde mundos em si mesma tão numerosos como as areias do Ganges, e quantidades e magnitudes e qualquer coisa baseada na discriminação intelectual nada significam para o seu inconsciente.

O Sutra do Diamante conta sobre uma vida anterior do Buda quando o seu corpo foi terrivelmente mutilado por um rei despótico: «Subhuti, a Paramita da humildade (paciência) é dita pelo Tathagata como não-Paramita da humildade, e por isso é a Paramita da humildade. Porquê? Subhuti, antigamente, quando o meu corpo foi cortado em pedaços pelo Rei de Kalinga, eu não tinha nem a ideia de um ego, nem a ideia de uma pessoa, nem a ideia de um ser, nem a ideia de uma alma. Porquê? Quando na altura o meu corpo foi desmembrado, membro por membro, articulação por articulação, se eu tivesse tido a ideia quer de um ego, quer de uma pessoa, quer de um ser, quer de uma alma, o sentimento de raiva e má vontade teria sido despertado em mim. . . .»

*Manual of Buddhism, D. T. Suzuki, p. 51.

O que é mu-shin (wu-hsin em chinês)? O que significa «não-pensamento»? É difícil encontrar um equivalente inglês exceto o Inconsciente, embora mesmo este deva ser usado num sentido definitivamente limitado. Não é o Inconsciente no seu sentido psicológico habitual, nem no sentido dado pelos psicólogos analíticos, que o encontram muito mais profundo do que mera falta de consciência, mas provavelmente no sentido do «abismo fundamental» dos místicos medievais, ou no sentido da Vontade Divina mesmo antes da sua expressão da Palavra.

Mu-shin, ou mu-nen, deriva primariamente de muga, wu-wo, anatman, «não-ego», «ausência de si mesmo», que é o conceito principal do budismo, tanto Hinayana como Mahayana. Com o Buda isto não era um conceito filosófico, era a sua própria experiência, e qualquer teoria desenvolvida em torno dele era uma estrutura intelectual posterior para apoiar a experiência. Quando a intelectualização foi mais longe e mais profunda, a doutrina de anatman assumiu um aspeto mais metafísico, e desenvolveu-se a doutrina de Sunyata.

Tanto quanto a experiência em si diz respeito, era a mesma, mas a doutrina de Sunyata tem um campo de aplicação mais abrangente, e como filosofia vai mais fundo na fonte da experiência. Pois o conceito de Sunyata é agora aplicado não só à experiência da ausência de ego, mas à da ausência de forma em geral. Os Sutras Prajnaparamita negam todos enfaticamente a noção de uma pessoa, de um ser, de um criador, de uma substância, etc. Anatman e Sunyata são praticamente o mesmo ensino. Juntamente com Sunyata vem Prajna, que agora se torna um dos temas principais dos Sutras.

No T'an-ching de Hui-neng, a natureza de Buda e a natureza própria são assuntos de referência constante. Significam a mesma coisa, e são primariamente por natureza puras, vazias, Sunya, não-dicotómicas e inconscientes. Isto pode ser chamado Ser Puro, o termo usado na filosofia ocidental? Embora nada tenha ainda a ver com um mundo dualista de sujeito e objeto, chamá-lo-ei, por conveniência, Mente, com a inicial maiúscula, e também o Inconsciente.

Como a fraseologia budista está saturada de termos psicológicos, e como a religião se preocupa principalmente com a filosofia da vida, estes termos, Mente e o Inconsciente, são aqui usados como sinónimos de Natureza Própria, mas deve-se ter o máximo cuidado para não os confundir com os da psicologia empírica; pois ainda não chegámos a isso; estamos a falar de um mundo transcendental onde ainda não são rastreáveis tais sombras.

Nesta natureza própria há um movimento, um despertar, e o Inconsciente torna-se consciente de si mesmo. Isto não é a região onde a pergunta «Porquê?» ou «Como?» pode ser feita. O despertar ou movimento ou o que quer que seja chamado deve ser tomado como um facto que vai além da refutação. O sino toca, e ouço as suas vibrações transmitidas pelo ar. Isto é um facto simples de perceção. Da mesma forma, o surgimento da consciência no Inconsciente é uma questão de experiência; não há mistério ligado a isso, mas, logicamente afirmado, há uma contradição aparente, que uma vez iniciada continua a contradizer-se eternamente. Temos agora um Inconsciente autoconsciente ou uma Mente auto-refletora. Assim transformada, a Natureza Própria é conhecida como Prajna.

Prajna, que é o despertar da consciência no Inconsciente, funciona em duas direções. Uma é para o Inconsciente e a outra para o consciente. A Prajna que está orientada para o Inconsciente é Prajna propriamente dita, enquanto a Prajna da consciência é agora chamada mente com a inicial minúscula. Dela surge um mundo

dualista: sujeito e objeto, o eu interior e o mundo exterior, e assim por diante. Na Mente, portanto, também são distinguíveis dois aspetos: a mente Prajna da não-discriminação e a mente dualista. A mente do primeiro aspeto pertence a este mundo, mas enquanto estiver ligada a Prajna está em comunicação direta com o Inconsciente, é a Mente; enquanto a mente do segundo aspeto é inteiramente deste mundo, e deleita-se com ele, e mistura-se com todas as suas multiplicidades.

A mente do segundo aspeto é chamada por Hui-neng «pensamento», nien. Aqui, mente é pensamento, e pensamento mente; nien (nen) é hsin (shin) e hsin nien. Do ponto de vista relativo, a mente do primeiro aspeto pode ser designada «não-pensamento» em contraste com a mente do segundo aspeto. Como esta última pertence a este lado da nossa experiência comum, assim chamada, a primeira é transcendental e em termos da filosofia Zen é «aquilo que não é a mente», ou «não-pensamento».

Para repetir, Prajna é uma espada de dois gumes, um lado da qual corta o Inconsciente e o outro o consciente. A primeira é chamada Mente, que corresponde a «não-pensamento». O «não-pensamento» é a fase inconsciente da mente que é o lado consciente de Prajna. O diagrama abaixo ajudará a esclarecer este esquema do Inconsciente:

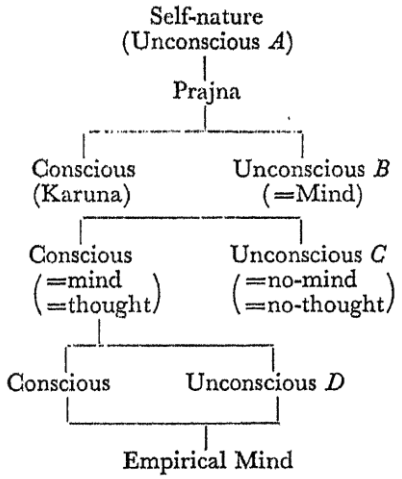

DIAGRAM I.

Nisto, o Inconsciente e C pertencem à ordem transcendental, e são essencialmente da mesma natureza, enquanto o inconsciente D é da mente empírica que é o sujeito da psicologia.

Com a interpretação acima do pensamento Zen de Hui-neng, ajudada pela análise diagramática, lede as seguintes definições de wu-nien, «não-pensamento» ou «não-pensamento» recolhidas do T'an-ching, e espero que Hui-neng se torne mais inteligível, e com ele todos os restantes mestres Zen citados acima em várias ligações:

Hui-neng define wu-nien: «Ter pensamentos como não os tendo» (ou seria melhor traduzir: «Ter pensamentos e no entanto não os ter»?) Isto significa evidentemente estar consciente do Inconsciente ou «encontrar o Inconsciente na consciência», ambos de grau C acima do plano empírico. Algumas linhas abaixo, Hui-neng tem isto para wu-nien: «Enfrentando todos os objetos envolventes, a mente permanece imaculada»; isto é, nenhum pensamento é levantado na mente. Por «objetos envolventes» entende-se um mundo de consciências, e não ser maculado nele aponta para o Inconsciente, um estado onde nenhum «pensamento», nenhuma consciência, interfere com o funcionamento da mente. Aqui reconhecemos novamente o Inconsciente de grau C.

As declarações que se seguem, de Hui-neng são bastante claras sem comentários:

«Virando os pensamentos para a Própria[-natureza], eles são mantidos afastados dos objetos envolventes; os pensamentos não são levantados sobre os objetos envolventes.»

«Levantar pensamentos para os objetos envolventes, e sobre esses pensamentos acalentar visões falsas, esta é a fonte de preocupações e imaginações.»

«O que é wu-nien, não-pensamento? Ver todas as coisas e, no entanto, manter a mente livre de mácula e apego, isto é não-pensamento.»

«Aquele que compreende a ideia de não-pensamento tem uma passagem perfeitamente livre no mundo das multiplicidades. Aquele que compreende a ideia de não-pensamento vê o reino de todos os Budas; aquele que compreende a ideia de não-pensamento atinge o estágio de Budidade.»

O que Hui-neng deseja expressar pela ideia de wu-nien, que constitui o pensamento central do ensino Zen, é continuado naturalmente nos Ditos de Shen-hui, e então explicado mais definitivamente, como já exposto. Lede agora Te-shan e Huang-po.

Um dos sermões de Te-shan lê-se assim:

«Quando não tendes nada perturbador dentro de vós mesmos, não tenteis procurar nada fora. Mesmo quando obtendes o que procurais, isto não é ganho real. Vede que não tendes nada perturbador na vossa mente, e sede 'inconscientes' sobre os vossos assuntos. Então haverá o Vazio que funciona misteriosamente, a vacuidade que opera maravilhas. Quando começais a falar sobre o início e o fim disto [mistério], enganais-vos a vós mesmos. Acalentai um iota de pensamento, e isso causará o trabalho do karma, que vos coloca em caminhos maus. Permití um clarão de imaginação atravessar a vossa mente, e colocareis-vos em servidão por dez mil kalpas. Palavras como santidade e ignorância não são mais do que nomes ociosos; formas excelentes e formas inferiores são meras ilusões. Se as procurardes,

como podeis escapar a complicações? Mas tentar evitá-las também vos trará grandes calamidades. Em qualquer caso, tudo termina em inutilidade absoluta.»

Huang-po Hsi-yun, no início do seu livro, ao qual já se fez referência, alude à Mente que é o Buda, e fora da qual não há caminho para realizar a Iluminação. Lede o seguinte à luz do Diagrama I, e também em conexão com a ideia de Budidade de Hui-neng, e o ensino central do Zen tornar-se-á mais compreensível.

«O Mestre (Huang-po Hsi-yun) disse a P'ei-hsin: Tanto os Budas como todos os seres sencientes são de uma só Mente, e não há outros dharma (objetos). Esta Mente não tem início, nunca nasceu, e nunca passará; não é nem azul nem amarela; não tem forma, nem figura; não pertence à [categoria do] ser e não-ser; não é para ser considerada nova ou velha; não é nem curta nem longa, nem grande nem pequena; transcende todas as medidas, nominabilidade, marcas de identificação e formas de antítese. É absoluta talidade; o vacilar de um pensamento perde-a de imediato. É como a vacuidade do espaço, não tem fronteiras, está completamente para além do cálculo.

«Há apenas esta Única Mente, que constitui a Budidade, e nela estão os Budas e todos os seres sencientes, sem distinção, apenas que estes últimos estão apegados à forma e a procuram [a Mente] fora de si mesmos. Assim, quanto mais procuram, mais a perdem. Deixai que o Buda se procure a si mesmo fora de si mesmo, deixai que a Mente se procure a si mesma fora de si mesma, e até ao fim dos tempos não haverá achado. Parai os vossos pensamentos, esquecei os vossos anseios, e o Buda revela-se mesmo perante os vossos olhos.

«Esta Mente é o Buda, e o Buda não é outro senão os seres sencientes. Quando é seres sencientes, esta Mente não mostra diminuição; quando é o Buda, não mostra aumento. Inerentemente contém dentro de si todas as seis virtudes de perfeição, todos os dez mil atos de bondade, e todos os méritos numerando tantos como as areias do Ganges; nada lhe é adicionado de fora. Quando as condições se apresentam perante ela, dá-se livremente; mas quando as condições cessam, torna-se quieta. Aqueles que não têm fé firme nesta Mente, que é o Buda, e procuram mérito apegando-se à forma e passando por várias medidas disciplinares, acalentam ideias falsas que não estão em acordo com o Tao.

«Esta Mente é o Buda, e não há Budas além desta, nem há outras mentes [que sejam o Buda]. A pureza da Mente é como o céu sem uma mancha de forma nela. Quando uma mente é levantada, quando um pensamento é agitado, virais-vos para longe do próprio Dharma, o que é conhecido como apego à forma. Desde tempo sem início nunca houve Budas apegados à forma. Se desejardes atingir a Budidade praticando as seis virtudes de perfeição e todos os dez mil atos de bondade, isto é prescrever um curso, e desde tempo sem início nunca houve Budas graduando-se de um curso prescrito. Apenas tende uma visão na Única Mente, e descobrireis que não há átomo de coisa alguma que possais reclamar como vossa. Isto constitui a verdadeira Budidade.

«O Buda e os seres sencientes, são de Uma Mente e não há distinções. É como o espaço sem misturas, com nada destrutível nele; e é como o grande sol iluminando os quatro mundos. Quando o sol nasce, o brilho enche o mundo, mas o espaço em si não é brilhante; quando o sol se põe, a escuridão enche o mundo, mas o espaço em si não é escuro. O brilho e a escuridão são condições, substituindo-se mutuamente; quanto à característica vasta vacuidade do espaço, permanece sempre inalterada. A Mente que constitui o Buda e todos os seres sencientes é assim; se considerardes o Buda como uma forma que é pura, brilhante e emancipada, e os seres sencientes como uma forma que é suja, turva, obscurecida e sujeita ao nascimento e à morte, não podeis, enquanto mantiverdes esta visão, atingir a iluminação mesmo após o lapso de kalpas iguais às areias do Ganges, porque estais apegados à forma. Deveis saber que há apenas Uma Mente, e além disto não há átomo de coisa alguma que possais reclamar como vossa.

A Mente não é outra senão o próprio Buda.

Os buscadores da verdade deste dia falham em compreender o que esta Mente é e, erguendo uma mente sobre a Mente, procuram o Buda num mundo fora dela, e apegando-se à forma praticam a disciplina. Esta é uma má via, e não de todo a que leva à iluminação.

«[Diz-se que] é melhor fazer oferendas a um monge que realizou a «não-pensamento» (wu-hsin) do que fazer oferendas a todos os Budas dos dez quadrantes. Porquê? A «não-pensamento» significa não alimentar pensamento algum. O corpo da Talidade interiormente é como madeira ou pedra; é imóvel, inabalável; exteriormente, é como o espaço onde não se conhece obstruções, nem paragens. Transcende tanto o sujeito como o objeto, não reconhece pontos de orientação, não tem forma, não conhece nem ganho nem perda.

Aqueles que correm [atrás de coisas fora] não se aventuram a entrar neste Dharma, pois imaginam que cairão num estado de nada onde estão completamente perdidos quanto ao que fazer. Portanto, apenas lhe dão um olhar e batem em retirada. Assim, são geralmente buscadores de vasto saber. De facto, esses buscadores de vasto saber são como cabelos [isto é, demasiados], enquanto aqueles que compreendem a verdade são como chifres [isto é, demasiado poucos].»

As expressões chinesas, especialmente aquelas usadas em conexão com o pensamento Zen, estão cheias de significado que, quando traduzidas para línguas como o inglês, perde completamente a sua sugestividade original. A própria vagueza tão característica do estilo de escrita chinês é de facto a sua força: apenas pontos de referência são dados, e quanto a como conectá-los, para produzir um significado, o conhecimento e o sentimento do leitor são o determinante real.

O Zen, não sendo crente na verbosidade, usa, quando pressionado para expressão, o menor número possível de palavras, não só no seu «mondo» (diálogo) regular e formal, mas em todo o discurso comum em que o pensamento Zen é

explicado. No sermão de Huang-po, citado acima, e também no de Te-shan, deparamo-nos com algumas frases altamente significativas, uma das quais de Te-shan é tan wu shih yu hsin, wu hsin yu shih, e outra de Huang-po, chih hsia wu hsin. Aqui está o âmago do ensino Zen. A de Te-shan é literalmente «apenas [ter] nada na mente, ter «não-pensamento» nas coisas»: enquanto a de Huang-po é «imediatamente-abaixo [ter] não-pensamento».

Tanto em Te-shan como em Huang-po, o Zen é ensinado como algo em contacto direto com a nossa vida diária; não há especulações elevando-se aos céus, não há abstrações fazendo rodopiar a cabeça, e não há doçura sentimental que transforme a religião num drama de amor. Factos da experiência diária são tomados como nos chegam, e deles é extraído um estado de «não-pensamento». Diz Huang-po nas citações acima: «A Mente original deve ser reconhecida juntamente com o funcionamento dos sentidos e pensamentos; apenas não lhes pertence, nem é independente deles.»

O Inconsciente, cujo reconhecimento constitui o mu-shin, alinha toda a experiência que temos através dos sentidos e pensamentos. Quando temos uma experiência, por exemplo, de ver uma árvore, tudo o que ocorre na altura é a perceção de algo. Não sabemos se esta perceção nos pertence, nem reconhecemos o objeto que é percebido como estando fora de nós mesmos. A cognição de um objeto externo já pressupõe a distinção de fora e dentro, sujeito e objeto, o percebedor e o percebido. Quando esta separação ocorre, e é reconhecida como tal, e apegada, a natureza primária da experiência é esquecida, e a partir daí surge uma série infindável de emaranhados, intelectuais e emocionais.

O estado de «não-pensamento» refere-se ao tempo anterior à separação de mente e mundo, quando ainda não há mente oposta a um mundo externo e recebendo as suas impressões através dos vários canais sensoriais. Não só uma mente, mas um mundo, ainda não veio à existência. Podemos dizer que isto é um estado de vazio perfeito, mas enquanto permanecermos aqui não há desenvolvimento, não há experiência; é mero fazer-nada, é a própria morte, por assim dizer. Mas não somos assim constituídos.

Surge um pensamento no meio do Vazio; isto é o despertar de Prajna, a separação de inconsciência e consciência, ou, logicamente afirmado, o surgimento da antítese dialética fundamental. O mu-shin está no lado inconsciente do Prajna despertado, enquanto o seu lado consciente se desdobra no sujeito percebedor e no mundo externo. Isto é o que Huang-po quer dizer quando diz que a Mente original é nem dependente nem independente do que é visto (drsta), ouvido (sruta), pensado (mata) ou conhecido (jnata).

O Inconsciente e o mundo da consciência estão em oposição direta, no entanto estão costas com costas e condicionam-se mutuamente. Um nega o outro, mas esta negação é realmente afirmação.

Seja o que for, o Zen está sempre próximo da nossa experiência diária, que é o significado da declaração de Nansen (Nan-ch'uan) e Baso (Ma-tsu): «A vossa mente (pensamento) quotidiana é o Tao.» «Quando temos fome, comemos, e quando estamos cansados, dormimos.» Nesta diretidade de ação, onde não há agências mediadoras como o reconhecimento de objetos, consideração do tempo, deliberação sobre valores, etc., o Inconsciente afirma-se negando-se a si mesmo. No que se segue,^ dou os funcionamentos práticos do Inconsciente tal como experimentados pelos mestres que se esforçam arduamente para o ensinar aos seus pupilos.

^ Os exemplos são tomados quase ao acaso dos Registos da Transmissão da Lâmpada (Chuan-ting Lu). Esta é uma mina de tais registos, principalmente dos períodos T'ang, Cinco Dinastias e início do Sung, grosseiramente A.D. 600~1000.

1. Hsiang-nien de Shou-shan (925-992) foi perguntado: «De acordo com o Sutra, todos os Budas saem deste Sutra; o que é este Sutra?» «Devagar, devagar!», disse o mestre. «Como cuido dele?» «Assegura-te de não o manchar.» Para tornar este mondo mais inteligível para o leitor, «este Sutra» não significa necessariamente o Prajnaparamita onde a frase ocorre: pode ser tomado como significando a Natureza Própria de Hui-neng, a Mente Original de Huang-po, ou de facto qualquer coisa que seja geralmente considerada a Realidade Última da qual todas as coisas surgem. O monge pergunta agora o que é esta Grande Fonte de todas as coisas. Como disse antes, esta conceção de Grande Fonte como existindo separadamente algures é o erro fundamental que todos cometemos na nossa tentativa intelectual de interpretar a nossa experiência. Está na natureza do intelecto estabelecer uma série de antíteses no labirinto das quais se perde. O monge era sem dúvida vítima desta contradição fatal, e é bem provável que tenha feito a pergunta «O que é este Sutra?» no topo da sua voz. Daí o aviso do mestre: «Devagar, devagar.» O texto não diz se este aviso foi prontamente assimilado pela fonte de todos os Budas em si, mas a pergunta seguinte sobre como cuidar dele (ou dele) mostra que obteve alguma visão no assunto. «O quê?», «Porquê?», «Onde?» e «Como?» — todas estas são perguntas irrelevantes para a compreensão fundamental da vida. Mas as nossas mentes estão saturadas delas, e este facto é uma maldição para todos nós. Hsiang-nien realizou-o plenamente, e não tenta qualquer solução intelectual. A sua resposta mais prática e factual, «Devagar, devagar!», foi suficiente para resolver a questão mais grave de um só golpe.

2. Um monge perguntou a Hsiang-nien: «O que é o Corpo do espaço?» O espaço pode aqui ser traduzido como o céu ou vazio; era concebido pelos povos antigos como uma espécie de realidade objetiva, e o monge pergunta agora o que suporta este vazio, o que é o seu Corpo em torno do qual esta vasta vacuidade pende. O significado real da pergunta, no entanto, não diz respeito à vacuidade do espaço, mas ao estado de mente do próprio monge,

ao qual chegou provavelmente após uma longa meditação praticada da forma convencional; isto é, limpando pensamentos e sentimentos da sua consciência. Naturalmente imaginou, como tantos budistas bem como leigos, que havia um ser, embora completamente indefinível, ainda de alguma forma apreensível como suporte do não suportado. A resposta do mestre foi: «O teu velho professor está debaixo dos teus pés.» «Porquê, Reverendo Senhor, estás debaixo dos pés do teu próprio pupilo?» O mestre decidiu: «Ó sujeito cego!» A pergunta do monge soa de certa forma suficientemente abstrusa, e se Hsiang-nien fosse um filósofo, teria discorrido longamente. Sendo, no entanto, um mestre Zen prático que lida com coisas da nossa experiência diária, refere simplesmente a relação espacial entre si mesmo e o seu pupilo, e quando isto não é diretamente compreendido e uma pergunta adicional é feita, fica desgostoso e despacha o questionador com um comentário depreciativo.

3. Noutra ocasião, Hsiang-nien foi abordado com este pedido: «Eu, um humilde pupilo teu, tenho sido atormentado há muito com um problema não resolvido. Serias bondoso o suficiente para lhe dar a tua consideração?» O mestre respondeu bruscamente: «Não tenho tempo para deliberações ociosas.» O monge naturalmente não ficou satisfeito com esta resposta, pois não sabia o que fazer dela. «Porquê é assim contigo, Reverendo Senhor?» «Quando quero andar, ando; quando quero sentar-me, sento-me.» Isto era suficientemente simples; era perfeito senhor de si mesmo. Não precisava de qualquer deliberação. Entre o seu ato e o seu desejo não havia intermediário moral ou intelectual, nenhuma «mente» interferia, e consequentemente não tinha problemas que atormentassem a sua paz de espírito. A sua resposta não poderia ser outra senão prática e verdadeiramente ao ponto.

4. Um monge aproximou-se de Hsiang-nien e perguntou: «O que é o teu olho que não engana os outros?» Esta é uma tradução liberal; a pergunta realmente demanda a expressão da atitude de mente genuína e não enganadora do mestre que controla todas as suas experiências. O nosso olho geralmente encontra-se coberto com todo o tipo de poeira, e a refração da luz assim causada falha em dar-nos a visão correta das coisas. O mestre respondeu de imediato, dizendo: «Olha, olha, o inverno está a aproximar-se.»

Provavelmente este mondo ocorreu num mosteiro de montanha rodeado de árvores, agora nuas e tremendo ao vento, e ambos olhavam para as nuvens portadoras de neve. A aproximação do inverno era bastante certa; não havia engano nisso. Mas o monge perguntou-se se não haveria algo mais do que isso e disse: «Qual é o significado último disso?»

O mestre era perfeitamente natural e a sua resposta foi: «E então temos a brisa suave da primavera.» Nisto não há alusão a conceitos metafísicos profundos, mas um facto simples de observação é dito na linguagem mais comum. A pergunta do monge pode elicitar nas mãos do filósofo ou teólogo uma forma de tratamento

bastante diferente, mas o olho do mestre Zen está sempre nos factos da experiência acessíveis a todos, e verificáveis por ele sempre que quiser. Qualquer misticismo que envolvesse o mestre não estava do seu lado, mas do lado daquele que o procura por causa da sua própria cegueira.

Estas passagens são suficientes para mostrar a atitude dos mestres Zen em relação às chamadas questões metafísicas ou teológicas que atormentam tantos corações religiosamente suscetíveis, e também o método que usam para lidar com as questões para a edificação dos seus pupilos. Nunca recorrem a discussões de natureza altamente abstrata, mas respeitam as suas experiências diárias, que são ordinariamente agrupadas sob o «visto, ouvido, pensado e conhecido». A sua ideia é que no nosso «pensamento quotidiano» (ping-chang hsin) o Inconsciente deve ser compreendido, se é que o é; pois não há intermediário entre ele e o que chamamos «o visto, ouvido, pensado e conhecido». Todo o ato do último está alinhado com o Inconsciente. Mas para impressionar os meus leitores até ao ponto do cansaço, darei mais alguns exemplos.

5. Um monge perguntou a Ta-tung de T'ou-tzu Shan: «Quando o Príncipe Nata devolve todos os ossos do seu corpo ao pai, e toda a carne à mãe, o que resta do seu Corpo Original?»

Ta-tung atirou ao chão o bastão que tinha na mão.

A pergunta é realmente muito séria, quando conceptualmente pesada, pois diz respeito à doutrina de anatman assim chamada. Quando os cinco skandhas são desfeitos, para onde vai a pessoa que se supunha estar por trás da combinação? Dizer que os cinco skandhas são por natureza vazios e a sua combinação uma ilusão não é suficiente para aqueles que não experimentaram de facto este facto. Querem ver o problema resolvido de acordo com a lógica que aprenderam desde o despertar da consciência. Esquecem que é a sua própria lógica que os enreda neste beco sem saída intelectual, do qual estão perdidos quanto a como sair. A posição assumida pelos mestres Zen é esta.

Deixam o lado lógico do negócio ao filósofo, e contentam-se com conclusões tiradas das suas próprias experiências interiores. Protestarão, se o lógico tentar negar a validade da sua experiência, com o argumento de que cabe ao lógico provar o facto pelos instrumentos que lhe são permitidos usar. Se ele falhar em realizar o trabalho satisfatoriamente — isto é, confirmar logicamente a experiência — a falha está do lado do lógico, que agora tem de conceber um uso mais eficaz das suas ferramentas. O grande erro connosco todos é que forçamos a lógica sobre os factos enquanto são os próprios factos que criam a lógica.

6. Um monge perguntou a Fu-ch'i: «Quando as condições (tais como os quatro elementos, cinco skandhas, etc.) são dispersas, todas regressam ao Vazio, mas para onde regressa o próprio Vazio?» Esta é uma pergunta da mesma natureza que a citada sobre o corpo original do Príncipe Nata. Procuramos sempre algo para além ou atrás da nossa experiência, e

esquecemos que esta busca é uma regressão infindável em qualquer direção, para dentro ou para fora, para cima ou para baixo. O mestre Zen está bem ciente disso, e evita as complicações. Fu-ch'i chamou: «Ó Irmão!» e o monge respondeu: «Sim, Mestre.» O mestre perguntou agora: «Onde está o Vazio?» O pobre monge ainda andava atrás de imagens conceptuais, e falhou completamente em realizar onde estava o Vazio. «Sê bondoso em contar-me sobre isso.» Esta foi o seu segundo pedido. O mestre não tinha mais nada a dizer, mas acrescentou quizzicalmente: «É como um persa a provar pimenta vermelha.»

No seu tempo — isto é, no período T'ang — a capital chinesa deve ter albergado pessoas dos vários países estranhos do Ocidente, e encontramos, como no presente caso, referências a persas (po-ssu) na literatura Zen. Mesmo Bodhi-Dharma, o fundador do budismo Zen na China, era considerado por alguns um persa, talvez por isso não mais do que um homem de um país estrangeiro. Evidentemente alguns historiadores T'ang não distinguiam persas de indianos. Por um persa a provar pimenta vermelha, o mestre quer dizer a sua incapacidade de expressar a experiência nas palavras chinesas apropriadas, sendo um estranho ao país.

7. Um monge veio ter com T'ou-tzu e perguntou: «Venho de um lugar distante com a intenção especial de te ver. Serias bondoso em dar-me uma palavra de instrução?» A isso, o mestre respondeu: «Envelhecendo, as minhas costas doem hoje.» É esta uma palavra de instrução no Zen? Para um peregrino que veio de longe da parte mais remota do país para ser especialmente instruído pelo velho mestre, «As minhas costas doem» parece dar o ombro frio — completamente frio demais. Mas tudo depende de como se olha para o assunto. Na medida em que o Zen lida com a nossa experiência diária, esta expressão de dor nas costas do velho mestre deve ser considerada como apontando diretamente para o próprio Inconsciente primário. Se o monge fosse um que tivesse ponderado longamente sobre o assunto, veria de imediato onde T'ou-tzu tentava fazê-lo olhar.

Mas aqui há um ponto sobre o qual estar de guarda em relação à conceção do Inconsciente. Embora tenha dado repetidamente avisos sobre o assunto, cito aqui T'ou-tzu novamente. Um monge perguntou-lhe: «E quanto ao tempo em que ainda não surgiu um pensamento?» Isto refere-se a um estado de consciência em que todos os pensamentos foram apagados e prevalece um vazio; e aqui o monge quer saber se isto aponta para a experiência Zen; provavelmente pensa que chegou à realização em si. Mas a resposta do mestre foi: «Isto é realmente absurdo!» Havia outro monge que veio ter com outro mestre e fez a mesma pergunta, e a resposta do mestre foi: «De que utilidade pode ser?» Evidentemente o mestre não tinha utilidade para o estado de inconsciência concebido pela maioria dos budistas.

T'ou-tzu noutra ocasião foi perguntado: «E quanto ao tempo em que o galo dourado ainda não cantou?» Isto pretende acalentar a mesma visão expressa pelos

dois monges precedentes. T'ou-tzu disse: «Não há som.» «E depois do canto?» «Toda a gente sabe a hora.» Ambas são respostas factuais, e podemos perguntar-nos onde pode estar este Zen misterioso, elusivo, incompreensível.

Imaginar que o Zen é misterioso é o primeiro erro grave que muitos cometem a seu respeito. Precisamente por causa deste erro, o Inconsciente deixa de atuar à sua maneira inconsciente e a verdadeira questão perde-se em emaranhados conceptuais. A mente divide-se entre dois conceitos opostos e o resultado é uma preocupação desnecessária. O que se segue ilustra o modo de evitar a contradição, ou melhor, de a viver, pois a vida é, na realidade, uma série de contradições.

Um monge perguntou a T'ou-tzu: «O Ano Velho partiu e o Ano Novo chegou: existe algo que não tenha qualquer relação com nenhum dos dois, ou não?»

Como já se viu, o Zen é sempre prático e vive com os acontecimentos do dia a dia. O passado foi-se e o presente está aqui, mas este presente também depressa se irá, aliás, já se foi; o tempo é uma sucessão destas duas ideias contraditórias e tudo o que acontece nesta nossa vida cavalga o passado e o presente. Não se pode dizer que pertença a um ou a outro, pois não pode ser cortado em pedaços. Como passa, então, um acontecimento do passado para o presente, de modo a termos uma conceção completa do acontecimento como completo?

Quando o pensamento se divide assim, não chegamos a conclusão nenhuma. Cabe, pois, ao Zen resolver a questão da maneira mais conclusiva, que é a mais prática. Por isso, o mestre respondeu à pergunta do monge: «Sim.» Quando lhe perguntaram de novo «O que é?», o mestre disse: «Com a chegada do Ano Novo, o mundo inteiro parece rejuvenescido e todas as coisas cantam "Feliz Ano Novo".»

Para explicar como se chega à realização do estado de *mushin* (*wu-hsin*) ou *munen* (*wu-nien*), apresentei uma análise diagramática da Natureza Própria, tal como o termo é usado no *T'an-ching*. O diagrama é o que posso chamar de visão temporal da Natureza Própria e, quando não complementada pela explicação espacial, a ideia pode ser mal interpretada.

O despertar da Prajna no Corpo da Natureza Própria, pelo qual o Consciente se diferencia do Inconsciente, pode sugerir que tal acontecimento teve lugar no passado mais remoto e que o mundo presente, com todas as suas multiplicidades, confusões e aflições, dele brotou e por conseguinte, que o objetivo da disciplina religiosa é ir além da vida presente e reafirmar o estado original de ser. Isto é enganador e contrário aos factos da experiência.

Os filósofos budistas referem-se frequentemente ao «tempo sem início» ou ao «primeiríssimo» em que as coisas estavam num estado de não-diferenciação. Isto pode sugerir um processo e, combinado com a nossa análise diagramática, a conceção de tempo pode ser considerada essencial. Para evitar este mal-entendido, acrescento um «diagrama espacial», esperando ajudar na interpretação correta do ensinamento de Hui-neng.

Na verdade, o conceito de tempo está intimamente ligado ao de espaço e nenhum facto da experiência revela os seus segredos a menos que seja observado ao mesmo tempo do ponto de vista espacial e temporal. A visão temporal correta implica naturalmente a visão espacial correta: as duas são inseparáveis. A lógica do Zen tem de ser ao mesmo tempo temporal e espacial.

Quando falamos do despertar da Prajna e da diferenciação do Consciente e do Inconsciente no corpo originalmente inconsciente da Natureza Própria, estamos, de facto, a experimentar este despertar, esta diferenciação, este funcionamento do Inconsciente original na nossa passagem diária e momentânea pela própria vida. Pois a vida não é apenas linear, sucedendo no tempo, mas circular, funcionando no espaço.

A figura cilíndrica (Diagrama 2) representa a construção da nossa experiência. Embora esteja cortada em planos e confinada dentro de linhas, na realidade, claro, não tem tais secções nem está confinada em coisa alguma. A experiência não tem centro, não tem circunferência e o cilindro serve apenas para a visualizar. Por toda a figura corre uma linha de demarcação que opõe o Consciente ao Inconsciente, mas na Natureza Própria em si não há tal divisão, pois é o despertar da Prajna na Natureza Própria que põe toda a máquina a funcionar. Por isso, o plano da Prajna é bissectado: Prajna consciente e Prajna inconsciente. A Prajna olha em duas direções opostas, o que é uma grande contradição, e desta contradição ergue-se todo o panorama da nossa vida. Porquê esta contradição? A contradição vem de a pedirmos.

A Prajna inconsciente aponta para a Natureza Própria e é a Natureza Própria. A ausência de mente é o seu resultado e através da Prajna está diretamente ligada à Natureza Própria. A Prajna consciente desenvolve-se na mente apercebedora, onde a Natureza Própria entra em comunicação com o mundo externo, que atua sobre a mente psicológica e é, por sua vez, por ela atuado. A mente apercebedora é onde formamos a noção de individualidade e, quando esta noção esquece que a sua própria existência é sustentada pela ausência de mente, o egoísmo pessoal é afirmado. A doutrina budista de *Anatta* é o mesmo que a doutrina da ausência de mente. Que não haja substância-ego ou alma-ego significa que a noção de um ego só é possível contradizendo-se a si própria; ou seja, a mente apercebedora é a própria ausência de mente.

A mente inconsciente tem os seus estados patológicos no plano do sentido (*drsta-sruta*) e do pensamento (*mata-jnata*), correspondendo ao «Inconsciente» da Psicologia Analítica ou da Psicanálise. O Inconsciente é o ponto de encontro de deuses e demónios. A menos que se seja devidamente guiado pela Prajna e se compreenda o significado e a função do Inconsciente, é-se suscetível de cair nas mãos negras do monstro. O Inconsciente psicanalítico não consegue ir suficientemente fundo para incluir a questão da ausência de mente.

O Diagrama 3 tenta explicar o mesmo facto da experiência que o segundo, mas do ponto de vista espacial. Abaixo da linha bissectora temos duas divisões do Inconsciente, psicológica e superpsicológica. Nesta última, estão incluídas a Prajna inconsciente e a ausência de mente, para mostrar que têm, para todos os efeitos, o mesmo conteúdo. A ausência de mente ganha o seu nome em oposição à mente empírica, mas do lado da Prajna da experiência não é outra coisa senão a própria Prajna.

A Prajna no plano do consciente pode ser dita corresponder à mente apercebedora. Mas a mente no seu caráter apercebedor aponta para o plano do *mata-jnata*, ao passo que a Prajna é essencialmente do Inconsciente. Se seguirmos alguns filósofos e postularmos «apercepção transcendental», pode dizer-se que a Prajna partilha algo dela. Normalmente, a mente apercebedora ocupa-se demais com a atenção voltada para fora e esquece que nas suas costas há um abismo insondável de Prajna inconsciente. Quando a sua atenção se dirige para fora, agarra-se à ideia de uma substância-ego. É quando volta a atenção para dentro que realiza o Inconsciente.

Este Inconsciente é a Prajna no seu plano inconsciente, que, no entanto, é com demasiada frequência reconhecida erradamente como o vazio, um estado de absoluta brancura. Aqui ainda há uma mancha de dualismo; o vazio assim chamado ainda se opõe ao ser, daí que o ensinamento de *Anatta* inquiete muitas pessoas. Tentam compreendê-lo no plano da lógica, isto é, em antítese à noção do ego. Quando, porém, o ensinamento de *Anatta* é experimentado, como quando o Buda proferiu o seguinte *gatha*, torna-se livre de complicações lógicas e não há abismo escancarado diante delas, mas uma alegria pacífica e um duradouro sentido de felicidade. O *gatha* diz:

Muitas casas de vida Me abrigaram — buscando sempre aquele que construiu Estas prisões dos sentidos, cheias de dor; Dura foi a minha luta incessante! Mas agora, Tu, Construtor deste Tabernáculo — Tu! Eu conheço-Te! Jamais construirás de novo Estas muralhas de dor, Nem erguerás o cume de enganos, nem porás Novas vigas no barro; Quebrada está a tua casa, e a cumeeira partida! A ilusão a moldou! Passo em segurança dali — obtendo a Libertação. (*The Light of Asia.*)

Somos demasiado propensos a argumentar no plano do *Matajnata*, pensando na mente apercebedora o tempo todo. Mas a experiência purgada das suas fabricações intelectuais nunca aponta para o vazio, mas para o repouso e a contentamento.

Aqueles que não conseguem apreender o ensinamento de *Anatta* perguntam muitas vezes: quem é este contente quando não há alma? Quando isto lhes é respondido logicamente para sua satisfação, pensam que o ensinamento é absurdo. Mas *Anatta* não é o resultado de raciocínio lógico; é um facto da experiência. Se aqui for necessária lógica, tome-se primeiro o facto e tente-se construir uma estrutura lógica à sua volta, não o inverso. Se uma forma de lógica falha de algum

modo, experimente-se outra até ficar satisfeito. Que os lógicos se lembrem deste facto: a religião é experiência e, neste sentido, irracional.

Um monge perguntou a um mestre Zen: «O que diria quando tanto a mente como os seus objetos forem esquecidos?» «A mente e os seus objetos» significa este mundo de relatividade, onde o sujeito se opõe ao objeto, o conhecedor ao conhecido, o um ao múltiplo, a alma a Deus, eu a ti, e assim por diante. Esquecer isto significa transcender um mundo de dualidades e fundir-se no Absoluto. Evidentemente, o monge segue o curso da lógica, como a maioria de nós faz, como a maioria dos budistas fazia no tempo do Buda, quando, por exemplo, Malunkyaputta perguntou ao Buda sobre várias questões metafísicas. O Buda era sempre paciente com os seus interrogadores e, como o verdadeiro vidente indiano da verdade, dizia-lhes calmamente o que constitui a vida religiosa, à parte de argumentar logicamente sobre ela.

Mas o mestre Zen chinês não é tão paciente nem avoengo e, quando não bate nos seus monges, dá uma resposta completamente sem sentido. No presente caso, Hung-t'ung de Yu-wang Shan, a quem foi posta a pergunta acima, deu esta resposta: «Um sapo de três pernas carrega um enorme elefante às costas.» O que poderia realmente significar tal ditado? Se não é o cúmulo do absurdo, é pelo menos altamente desrespeitoso para com o sincero buscador da verdade. No entanto, para além de ser desrespeitoso, a resposta pretende ser absurda, irracional, e fazer-nos ir além do alcance da compreensão lógica, para que possamos descobrir uma verdade que exprima diretamente a própria experiência, sem coloração intelectual. Aqui reside a genuína bondade do mestre Zen.

Antes, porém, que este modo de tratar problemas metafísicos se instalasse entre os mestres Zen da China, eles eram mais «racionais», por assim dizer, e seguiam o senso comum. Num dos MSS de Tun-huang recentemente descobertos, que contêm uma história antiga do Zen, temos a seguinte narrativa.

Foi contada pelo Mestre Wu-chu da dinastia T'ang para benefício do seu discípulo chamado Wu-yu: «Tenho uma história. Havia uma vez um homem de pé num lugar elevado. Um grupo de vários homens que por acaso passava pela estrada viu de longe o homem de pé no lugar alto e falaram entre si sobre ele. Um deles disse: "Deve ter perdido o seu animal favorito." Outro disse: "Não, deve estar à procura do amigo." Um terceiro disse: "Está só a desfrutar do ar fresco lá em cima."

Os três não concordavam e a discussão continuou até chegarem ao lugar alto onde estava o homem. Um dos três perguntou: "Ó amigo, aí em cima, não perdeste o teu animal de estimação?" "Não, senhor, não perdi nenhum." O segundo perguntou: "Não perdeste o teu amigo?" "Não, senhor, também não perdi o meu amigo." O terceiro perguntou: "Não estás a desfrutar da brisa fresca lá em cima?" "Não, senhor, não estou." "Então, para que estás aí em cima, se dizes 'não' a todas as nossas perguntas?" O homem no alto disse: "Estou só de pé."

Na nossa vida diária, estamos sempre a argumentar sobre as coisas a partir da premissa de uma experiência tão profundamente enraizada na consciência que não conseguimos livrar-nos dela e, assim, somos escravizados. Quando despertamos para este facto de escravatura, entramos na vida religiosa e é nesta vida religiosa que a experiência é tudo e não há necessidade de lógica. Para algumas mentes, o Budismo parece racional por causa da sua referência às Quatro Nobres Verdades, à Cadeia Dodecupla de Originação, ao Nobre Caminho Óctuplo da Retidão, etc. Mas devemos lembrar-nos de que todos estes arranjos sistemáticos são o produto posterior da própria experiência que o Buda teve sob a árvore Bodhi.

Neste aspeto, o Cristianismo e o Budismo são da mesma ordem. O Cristianismo pode apelar mais ao lado afetivo da nossa vida, enquanto o Budismo apela ao seu lado intelectual e, por esta razão, o Budismo é considerado por alguns mais científico. Mas, na verdade, o Budismo baseia-se na experiência pessoal tanto quanto o Cristianismo. Isto é especialmente o caso do Budismo Zen, que se firma solidamente na experiência como princípio básico do seu ensinamento. Por isso, todas as ações e ditos no Zen apontam para esta base. Não há como evitá-la, contorná-la ou afastá-la racionalmente, quaisquer que sejam as absurdidades que surjam ao dar expressão à experiência fundamental. Enquanto um monge servia T'sao-shan, o mestre disse:

«Ó Irmão, está terrivelmente quente.»

«Sim, Mestre.»

«Quando está assim terrivelmente quente, para onde se deve ir para escapar ao calor?»

«Atirando-se a um caldeirão a ferver, a um fogo ardente.»

«Mas quando se está no caldeirão ou no fogo, para onde se deve ir para escapar ao calor?»

«Nenhuma dor chega aqui.»

O mestre quedou-se em silêncio.

Tudo isto é a expressão da própria vida e não há argumentação intelectual sobre ela. Se houvesse, o mestre e o discípulo poderiam ter falado de ultramundanidade, ou de uma terra de bem-aventurança, ou de alguns resorts de verão disponíveis, ou de ausência de ego. Que não tenham falado de nada disso, mas se tenham mantido firmemente no terreno sólido da nossa experiência diária, demonstra eloquentemente o carácter do Zen. É verdade que não podemos passar sem lógica e filosofia, porque também é expressão da vida; ignorá-la não é senão loucura; mas lembremo-nos de que há outro plano da vida onde só é permitido entrar a quem o viveu realmente.

Um monge perguntou a Hsing-chuan de Lo Shan: «Porque não está aberta a porta de pedra de Lo Shan a ninguém?» O mestre disse: «Ó idiota!» «Se

inesperadamente encontrares um sujeito de fina inteligência, seria ele autorizado a entrar, ou não?» O mestre respondeu: «Toma uma chávena de chá.» A entrada no que alguns imaginam ser o mistério do Zen é por vezes considerada a coisa mais difícil do mundo. Mas, segundo este mestre, não é mais difícil do que tomar uma chávena de chá. Seja como for, toda a argumentação está no plano do *mata-jnata*, como mostrado no Diagrama 3. Quando se entra no plano da ausência de mente, ela aquieta-se e a Prajna inconsciente controla toda a situação. Falar assim já pode ser desviar-se do caminho Zen correto. O ponto é agarrar a chave central de todo o assunto.

Um monge perguntou a Fa-i de T'sao-an: «Diz-se que, quando a mente é aplicada [a isso], desvia-se, quando um pensamento é agitado, é contradito; sendo assim, como se procede?» A citação é de um mestre antigo e significa que o mistério central do Zen, se esta expressão for aceitável, não deve ser compreendido por meio de pensamento ou intelecção e, portanto, que, quando a mente é aplicada e se move nessa direção, o mistério escapará inteiramente aos esforços. Se é assim, o monge quer saber como poderia alguma vez avançar no estudo do Zen, pois estudar é uma aplicação mental e a pergunta é bastante natural.

O mestre respondeu: «Há um cuja mente está constantemente aplicada dessa maneira e, no entanto, não há nele desvio.» «Como estão as coisas neste momento?» foi a pergunta seguinte. «Já há um desvio!» O despertar da Prajna foi o primeiro grande desvio e, desde então, vivemos no meio de desvios. Não há forma de lhes escapar exceto vivê-los à medida que se sucedem. Dizer «escapar» já é um desvio, uma contradição, uma negação. «Toma uma chávena de chá!», assim corre o conselho de Chao-chou.

Após examinarmos a Natureza Própria de Hui-neng do ponto de vista espacial e temporal, o que sabemos dela? Gastámos muitas páginas a elucidar o seu Corpo, o seu Uso e a sua Forma e falámos muito sobre ela, mas não mais do que isso. «Sobre ela» não é o mesmo que «ela» e, em assuntos religiosos, compreender é experimentar, fora do qual não há forma de chegar a «ela». Nenhuma quantidade de abstrações vale mais do que uma palavra proferida na ocasião mais propícia.

Um monge perguntou a Chih-fu de E-hu: «Qual é a palavra única?» A contra-pergunta do mestre foi: «Compreendes?» O monge disse: «Se assim é, não será isso?» O mestre suspirou: «Ai, sem esperança!» Noutra ocasião, um monge perguntou: «Qual é a tua última palavra?»[1] O mestre disse: «O que dizes tu?» O monge, que aparentemente pensou que o mestre não captara a sua ideia, disse de novo: «Qual deveria ser?» «Por favor, não perturbes a minha sesta», foi a resposta fria do mestre.

[1] Literalmente, «a primeira palavra». Mas em casos como este é a última palavra que um mestre Zen diria sobre o seu Zen. É «a palavra única» que está em perfeito acordo com a experiência.

TODOS ESTES *mondo* Zen podem parecer a estranhos simplesmente disparates ou intencionalmente mistificadores. Mas o facto mais maravilhoso na história da humanidade é que este culto «disparatado» ou «mistificador» tem prosperado há cerca de mil e quinhentos anos e cativou a atenção de algumas das melhores mentes do Extremo Oriente. Mais do que isso, ainda exerce grande influência espiritual de várias formas no Japão.

Este facto por si só torna o Zen um objeto digno de estudo não só para eruditos budistas, mas para todos os estudantes de religião e cultura geral. Isto é, porém, apenas para mostrar aos nossos leitores que há no Zen algo que aponta para o facto mais fundamental da vida que, quando plenamente compreendido, dá grande satisfação religiosa. Todos os *mondo* que compõem os anais do Zen não são senão outros tantos indicadores que dão expressão à experiência vivida pelos mestres.

Deixem-me concluir este Ensaio com a história do monge Fu de Tai-yuan, que viveu no início das Cinco Dinastias (século XI). Sucedeu a Hsueh-feng e nunca assumiu a tarefa de presidir a um mosteiro, contentando-se em cuidar da casa de banhos para a sua Irmandade. Uma vez, quando participava num serviço religioso em Chin-shan, um monge perguntou-lhe: «Visitaste alguma vez Wu-tai Shan?» Wu-tai Shan é famosa como morada terrena de Manjusri. Peregrinos vêm aqui de todas as partes do país, incluindo Tibete e Índia, e diz-se que aos devotos sinceros o Bodhisattva se manifesta. A montanha fica na província de Shan-hsi, no noroeste da China, ao passo que Chin-shan está no sul da China. O monge Fu respondeu: «Sim, visitei uma vez.» O monge disse: «Viste então Manjusri?» «Sim», respondeu Fu. «Onde o viste?» «Bem em frente ao Salão do Buda em Chin-shan», saiu prontamente da sua boca.

Quando Fu veio a Hsueh-feng, este perguntou-lhe: «Ouvi dizer que Lin-chi tem três máximas,[2] é assim?» «Sim, tens razão.» «Qual é a primeira máxima?» Fu o monge ergueu os olhos e olhou para cima. Hsueh-feng disse: «Isso é uma segunda máxima; qual é a primeira?» Fu o monge cruzou as mãos sobre o peito e afastou-se.

Quando Hsuan-sha um dia visitou Hsueh-feng, este disse: «Tenho aqui na minha Irmandade um velho praticante, que agora trabalha na casa de banhos.» Hsuan-sha disse: «Bem, deixa-me vê-lo e descobrir que tipo de sujeito é.» Dito isto, Sha saiu e encontrou-o a tirar água para a casa de banhos. Disse Sha: «Ó Irmão, vamos ter uma entrevista.» «A entrevista já terminou.» «Em que *kalpa* (era) teve lugar?» «Ó Irmão, não estejas a sonhar» — o que pôs fim a esta estranha entrevista.

Hsuan-sha voltou a Hsueh-feng e disse: «Mestre, descobri-o.» «Como?» Sha contou-lhe então a entrevista e Feng concluiu: «Foste roubado!»

An de Hu-shan perguntou a Fu: «Quando os teus pais ainda não te deram à luz, onde está o teu nariz?» O nariz não tem aqui significado especial; a pergunta equivale a dizer: «Onde estás tu antes da existência do mundo?» O Zen gosta de evitar termos abstratos, frases altamente generalizadas, pois sabem demasiado a intelectualização. À pergunta de An, Fu respondeu: «Irmão, fala tu primeiro.» An

disse: «Nascido agora, dizes-me onde ele está.» Fu expressou desacordo, ao que An continuou: «Irmão, o que dirias tu?» Fu, sem dar resposta específica como poderíamos esperar dele, exigiu que lhe dessem o leque que o Irmão An tinha na mão. An entregou-lho como pedido e repetiu a primeira pergunta. Fu ficou em silêncio e pousou o leque, An não sabia o que pensar dele, quando Fu lhe deu uma bofetada na orelha.

Quando o monge Fu estava uma vez de pé diante do armazém, um monge Irmão aproximou-se e perguntou: «Diz-se que, para onde quer que o teu olho se volte, aí tens Bodhi.[3] O que significa isto?» Fu pontapeou um cão que por acaso estava ali e o cão deu um grito e fugiu. O monge não respondeu, ao que Fu disse: «Pobre cão, foste pontapeado em vão.»

Do ponto de vista relativo, em que todos estamos irremediavelmente envolvidos, as perguntas destes monges parecem ter sentido suficiente, mas assim que são tomadas pelos mestres transformam-se invariavelmente em disparates ou atos de loucura, completamente além da lógica e do senso comum. Mas quando um homem entra no espírito, por assim dizer, que move os mestres, vê que todo este disparate é a expressão mais preciosa dele.

O ponto não é «*cogito, ergo sum*», mas «*agito, ergo sum*». Sem nos darmos conta, estamos o tempo todo profundamente no ato de cogitação e julgamos cada experiência nossa do ângulo da cogitação. Não entramos diretamente na própria Vida, mas mantemo-nos afastados dela. O nosso mundo é, portanto, sempre antitético, sujeito versus objeto. O despertar da consciência é muito bom até certo ponto, mas atualmente temos demasiado dela, falhando em fazer bom uso.

Os mestres Zen desejam que olhemos na direção oposta. Se olhávamos para fora, querem agora que olhemos para dentro; se olhávamos para dentro antes, dizem-nos agora para olhar para fora. Para eles não há análise diagramática, temporal ou espacial. Agem «diretamente» ou «de todo o coração», para usar uma das frases favoritas dos mestres Zen. O ato mais elevado da nossa consciência é, de facto, penetrar através de todos os depósitos conceptuais e atingir o leito rochoso da Prajna inconsciente.

[2] *chu*=frase, sentença, declaração, ditado, etc. [3] Isto significa que o Tao, ou verdade, está em todo o lado.